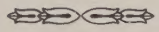
Die Gottesbeweise Eduard von Hartmanns,

deren Darlegung und Kritik.



Inaugural-Dissertation

verfasst und der

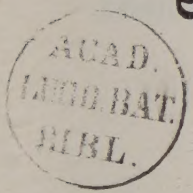
Hohen philosophischen Fakultät

der

Kgl. Bayer. Julius-Maximilians-Universität Würzburg

zur

Erlangung der Doktorwürde



vorgelegt

am 25. Oktober 1905

von

Hugo Paulus

aus **Speyer** a. Rh.

WÜRZBURG

Paul Scheiners Buchdruckerei, Dominikanergasse 6.

1907.

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät der Universität Würzburg.

Referent: Herr Prof. Dr. *Rem. Stölzle.*

Herman Schell

meinem verewigten Freund und Lehrer

in

Dankbarkeit und Treue.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549805_0107

Einleitung.

Die Vorbegriffe der Hartmannschen Religionsmetaphysik.

Die Sprache ist eine Tyrannin. Sie stellt den Niederschlag der geistigen Arbeit von Jahrhunderten dar, und sie fühlt sich mit jedem durch die Zeit ehrwürdig gewordenem Alter darin eins, dass sie für ihre Worte, ihre Begriffe die Ehrfurcht und die Verehrung der Menschen in Anspruch nimmt. Sie unterliegt zudem wie jedes Alter auch dem Bedürfnis nach Ruhe, sie will das Errungene möglichst unangetastet und ungestört bewahren. Ihre Jugendkämpfe, die Zeit in der die geistigen Inhalte nach Ausdruck im Worte rangen sind verflogen sie meint nurmehr in Ruhe und Frieden das gesammelte Kapital bewahren und tradieren zu müssen. Die Sprache ist bis zu einem gewissen Grade eine tote geworden auch wenn sie im Munde von Tausenden noch lebt. Die Worte haben ihren genau bestimmten Inhalt angenommen, die Bezeichnungen ihre konvertionellen Bedeutungen. Was ursprünglich Zeichen des schöpferischen Geistes war, ist zum Sarg und zur Totenstätte des Geistes geworden. Wer dem gegenüber versucht, den Worten mit denen die Allgemeinvernunft denkt, und die die Allgemeinvernunft zum Ausdruck bringen, einen neuen Inhalt beizulegen in den Worten auch eigene geistige Inhalte, nicht nur die konventionellen zum Ausdruck zu bringen, wird getadelt oder nicht verstanden.

So wird der lebendige Denkgeist des Menschen der eigentliche Feind der Sprache, wenn man vom sprachkonservativen Gesichtspunkt die Sache betrachtet, oder aber, der

lebendige Geist wird der Jungbrunnen und der Lebensquell der Sprache der durch den Sprachbaum, durch Wurzel, Stamm und Zweige hindurchrinnend, die Sprache von innen heraus erfrischt, lebendig und geschmeidig macht, oder aber auch umbildet weniger durch neu gebildete Triebe, als durch Erfüllung mit neuen Inhalten.

Es kann aber nicht nur der Menschengeist Feind der Sprache sein, auch die Sprache kann Feindin des Menschengeistes werden. Dies wird die Sprache als Vertreterin der Allgemeinvernunft, sobald als der Mensch anfängt nicht mehr mit Worten, mit den Gedanken anderer, sondern mit seinen eigenen Gedanken zu denken.

Feindin kann die Sprache in dreifacher Weise für den lebendigen Geist werden. Einmal durch ihre Armut an Worten, insofern für neue geistige Inhalte nicht auch gleich neue Worte zur Verfügung stehen, das anderemal aber dadurch, dass sie ihre Worte starr gegen neue Inhalte verschliesst, und jeder Umänderung von Innen heraus widersteht.

Die Sprache möchte von jedem einzelnen Worte und dessen Inhalt sagen „sit ut est, aut non sit“. Sie will mit dem traditionellen Worte auch die traditionellen Inhalte bewahren, sie will neben dem geltenden Inhalt ihrer Worte in denselben Worten keine neuen geistigen Inhalte aufkommen lassen.

Es soll dies anerkannt sein, vom Standpunkt der Sprache aus, vom Gesichtspunkt ihrer ersten Bestimmung und Funktion im geistigen Leben der Menschheit, mit Recht.

Die Sprache hat ja nicht allein die Aufgabe neuen geistigen Inhalten gereifter Denker Ausdruck zu verleihen, sie hat auch die Pflicht werdende Geister an ihren Worten und deren klar bestimmten Begriffen, wie an der führenden Hand, erst heranzubilden. Dies ist aber unmöglich wenn der Sprachgeist nicht auf möglichste Stabilität und Klarheit und Eindeutigkeit der Worte nebst ihren Begriffen besteht.

Mit dieser pädagogisch konservativen Funktion der Sprache liegt in leidenschaftlichem Widerstreit das geistige Individuum. Dieses will sich, seine geistigen Inhalte, gegenüber der Allgemeinvernunft zur Geltung bringen, es fühlt sich als selbstverständlichen Herrn auch der Sprache, und nach dem Grundsatz aller Individualisten, „alles ist mein“ benützt es die Worte

zum Ausdruck seiner Gedanken, und geht kühn über den konventionellen Inhalt der Sprache hinweg.

Das aber büsst die Sprache: sie wird unsicher und zweideutig, das büsst aber auch der Denker, denn der Geist als Allgemeinvernunft misst den Denker nicht von dem Geiste aus den er der Sprache mitteilte, sondern von dem traditionellen Inhalt der Worte aus, bezichtigt ihn im besten Falle der Dummheit, dann aber auch der Frivolität und der gedanklichen Ketzerei.

So wird die Sprache unverständlich und der Denker bleibt unverstanden.

Dass *Niezsche* z. B. die Schmach des Vorwurfs über sich ergehen lassen musste, er predige im Ernste die Herzenshärte und die Mitleidlosigkeit, die Umwertung aller ethischen Werte, als sei seine Moral nur eine Moral der „Wenigen" die frech und dumm genug sind den Anfang aller sittlichen und theoretischen Wahrheit von dem Tage ihrer gnadenvollen Geburt ab zu datieren, daran ist einzig die kecke Vernachlässigung aller Sprachkonvention bei diesem Denker schuld.

Mitunter aber ereignet sich auch der Fall dass nicht blos ehrlich empfundene neue geistige Inhalte in den Sprachmumien um Ausdruck ringen, dass vielmehr der fromme Klang konventioneller Worte benützt wird um listigerweise, unbesehen neue Inhalte ins geistige Leben des Volkes einzuschmuggeln. So muss das konventionelle fromme Wort gewissermassen das „inprimatur" geben, damit unschuldige Gemüter die blos mit Worten denken, dem Dämon gegenüber nur um so gläubiger ihr Herz öffnen.

Gegen diese unehrliche Art der Sprachverfälschung und der perfiden Hinterlisterei und Feigheit, zieht *Schopenhauer* in seiner derb ehrlichen Weise los, empfiehlt den deutschen Philosophieprofessoren mit dem Terminus „Gott" kein unehrliches Spiel zu treiben, und ehrlich genug zu sein wenn sie den bisherigen Inhalt dieses Wortes, die Sache nicht mehr anerkennen wollen, dann auch das Wort preiszugeben.

Auch E. v. Hartmann benützt in seiner Religionsmetaphysik Worte, die, auf dem Standpunkt theistischer Religionsauffassung geprägt oder wenigstens praktisch gebraucht, von ihm zuerst innerlich und unvermerkt umgedeutet werden,

damit sie für den Ausdruck monistischer Gedanken passen. An eine bewusste Unehrlichkeit E. v. Hartmanns jedoch hiebei zu glauben, verbietet uns der litterarische Anstand.

Ehe wir zur Darlegung der Gottesbeweise E. v. Hartmanns schreiten ist es deshalb nötig, seinen Sprachgebrauch einer kurzen Untersuchung zu unterziehen. Erst wenn wir wissen was Hartmann für einen Sinn mit seinen Worten verknüpft, ist es uns möglich seine Gedanken darzustellen.

Das erste in jeder Religion grundlegende, ist das Wort oder der Begriff „Gott".

Wohl wenige Worte aber sind so vieldeutig und tatsächlich ihrem geistigen Inhalte gegenüber so neutral als gerade dieses Wort. Der Buddhist nennt das reine Nichts „Gott", der Neger und sonstige Völker nennen ihren primitiven aus Holz geschnitzten oder aus Lehm gebrannten Fetisch Gott, der Theismus nennt Gott den Inbegriff und persönlichen Selbststand alles Wahren und Guten.

Auch Hartmann gebraucht das Wort „Gott" für seinen obersten religiösen und metaphysischen Begriff. Welchen Sinn aber verknüpft Hartmann mit diesem Worte? Wir werden am besten zur vollen Klarheit über den Inhalt des Gottesbegriffes Hartmanns kommen, wenn wir die einzelnen Bestimmungen des Hartmannschen Gottes im Gegensatz oder im Zusammenhalt mit dem theistischen Gottesbegriff geben.

Vor allem ist hier zu beachten: Hartmanns Gott ist der Welt immanent.

Im Theismus steht Gott der Welt als ein Eigensein selbstständig gegenüber, er bedarf der Welt nicht zu seinem Lebensinhalte, er steht in keiner notwendigen Beziehung zu derselben.

Der Hartmannsche Gott lebt in der Welt, nicht nach seinem Wesen aber doch, soweit er Funktion ist. Die Welt ist nicht die Erscheinung des göttlichen Wesens, sondern des göttlichen Wirkens. Der Hartmannsche Gott bedarf der Welt, um in ihr zum Bewusstsein zu kommen.

Es wäre aber verfehlt zu sagen: in Hartmanns Monismus werde die Welt schlechthin mit Gott identifiziert, es gilt wohl: die Welt ist Gott, aber nicht Gott ist die Welt, Gottes Wesen ist vielmehr grösser als die Welt, es besitzt auch noch neben

der Welt die Sphäre eines Eigendaseins, eines besonderen Lebens.

Gott ist nach Hartmann unbewusster Geist, d. h. unbewusstes Denken und Wollen. Der Hartmannsche Gott weiss alles, nur nicht sich selbst, er weiss und kennt alle seine Ideen, in Gottes Wissen ist alles, nur nicht sein Wissen, er reflektiert nicht darauf, dass das Angeschaute sein expliziertes Selbst ist, weil er überhaupt nicht reflektiert.[1]

Der theistische Gott ist demgegenüber persönlicher, bewusster Geist, er weiss nicht nur seine Ideen sondern auch sich selbst als Schöpfer und Träger seiner Ideen. „Geist" nennt Hartmann seinen Gott, und versteht darunter die objektiv unbewusste Einheit aller Ideen.

Wir dagegen vermögen den Geist bloss als bewussten zu denken. Hartmann nennt seinen Gott „absolute Substanzialität", er versteht aber unter Gottes Substanzialität nur Gottes Wesen, soweit es Identität mit sich ist, also ruhende Masse; Substanz ist für Hartmann das gewaltige Eins, βύθος und σιγή, aus dem als seinem ruhenden Mutterschoss alles zeitliche stammt. Der Theismus denkt Gott als Substanz, aber diese Substanz ist ihm nicht nur der ontologische Träger aller Bestimmungen sondern sie ist actus purissimus, sie ist ihrer ganzen Tiefe und Ausdehnung nach lebendige Tat.

„Die Allwissenheit Gottes" ist im Theismus die schöpferische bewusste Selbstvergegenwärtigung aller Ideen. Der Hartmannsche Gott ist allwissend so wie die Sonne alles sehend ist, er weiss alles, er giesst über alles das Licht des Wissens aus, bleibt sich selbst aber stets dunkel und unerleuchtet.

Alle Verbindung des Menschen mit Gott ist von Gott aus gesehen „Gnade".

Gnade bedeutet im Theismus die aus dem Bewusstsein Gottes auf übernatürliche Art erfolgende Hilfe oder Stärkung des Menschen. Gott als Gnadenspender ist hier innerlich getrennt oder geschieden von dem Menschen als Gnadenempfänger.

Hartmanns System ist monistisch, deshalb hat auch Gnade bei ihm monistischen Sinn. Hier ist der Sitz des Gnadenspenders der menschliche Wille selbst. Gnade ist Gott, soweit er der Menschenbrust oder der Welt immanent ist.

---

[1] cf. Religion des Geistes, pag. 151.

Die Verbindung des Menschen mit Gott oder die Immanenz Gottes im Menschen stellt sich auf zweifache Art und Weise dar.

Einmal als Immanenz Gottes im menschlichen Willen.

Hier nennt Hartmann Gnade im subjektiven Sinne die Stärkung und Stählung der Willenskräfte die der Mensch durch die Immanenz Gottes fühlbar erfährt.[1]

Gnade im objektiven Sinn nennt Hartmann den immanenten Gott selbst als Ursprung und Spender der subjektiv verinnerlichten Gnade. Gnade könnten wir also kurz sagen, ist die objektive Seite der Religion in Gott und die subjektive Seite der Religion im Menschen.[1]

Gott ist aber nicht blos objektive Gnade soweit er der Menschenbrust immanent ist, er ist auch der Welt immanent, und als Immanenzprinzip der Welt heisst er ebenfalls im objektiven Sinne „Gnade".

Objektive Gnaden sind demnach auch alle in der Geschichte hervorgetretenen Persönlichkeiten, hergestellte Institutionen, Veranstaltungen sachlicher Art, wir könnten kurz sagen, objektive Gnade in diesem Sinne, ist die Erziehung des Menschen in der Weltgeschichte durch Gott.[2]

Die Verbindung Gottes mit dem Menschen, oder die Immanenz Gottes stellt sich aber auch dar in der Immanenz der Erkenntnis im Menschen. Soweit Gott hier im bewussten Menschengeist zu wirklicher Gotteserkenntnis führt, heisst diese lebendig erfahrbare Immanenz „Glaube", soweit aber Gott als Grund dieses Glaubens, hinter allem Glauben steht, heisst Gott „Offenbarung". Weil aber auch diese Verbindung des Menschen mit Gott in der Erkenntnis Gnade Gottes ist, heisst Gott hier „Offenbarungsgnade" und „Glaubensgnade", soweit Gott den Menschenwillen durch seine Immanenz heiligt, heisst er „Heiligungsgnade", ebenso heisst Gott Heiligungsgnade, Offenbarungsgnade soweit er durch den Gang der Weltgeschichte die Willen reinigt und die Erkenntnis klärt.

Es geht also im Hartmannschen Monismus keine natürliche und übernatürliche Offenbarung, wie es keine natürliche und übernatürliche Gnade geben kann. Wird vielmehr auf Gott reflektiert als Grund und Quell der Offenbarungen und Heili-

[1] R. d. G. p. 143.

[2] cf. R. d. G. pag. 175.

gungsgnade, ist alles bloss übernatürlich, reflektiert man aber auf die menschlich geschichtliche, oder geistig sittliche Offenbarung und Gnade, so ist alles rein natürliche Offenbarung und rein natürliche Gnade.

Hartmann spricht auch von einer „Heiligkeit" und „Gerechtigkeit Gottes".

Heilig ist aber Gott nicht als Person, für sich selbst, als tugendhafte Persönlichkeit. Gott ist vielmehr heilig, soweit er seine Zwecke zu absolut verbindlichen sanktioniert.[1]

Gerecht ist Gott nicht als eigene Person, er hat kein eigenes Tribunal, sondern nur als im Menschengeiste immanenter. Gerecht ist Gott bloss als im Menschengewissen urteilender.[2]

Hartmann spricht dennoch von „objektiver Gerechtigkeit". Diese ist aber nicht zu denken nach Art der theistischen Gerechtigkeit Gottes als besonderer Akt des bewussten Gottes. Hartmann kennt keinen persönlichen Gott, deshalb ist die Stätte der objektiven Gerechtigkeit Gottes nur die Geschichte der Menschheit. „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht".

„Schuld" bedeutet nach Hartmann die vom egoistisch natürlichen Willen des Menschen aus erfolgende Hemmung der Kraftwirkung des immanenten Gottes.

„Übel" ist draussen in der Welt, und ist nichts anderes als der Niederschlag oder die Wirkung der Schuld des Menschen in der Sphäre der objektiven Erscheinung.

„Freiheit" ist für Hartmann ein rein religiöser Begriff. Eine indeterministische Freiheit gibt es nicht. Die Freiheit besteht darin, dass der Mensch in dem Gebot Gottes zugleich auch das Gebot seines eigenen Willens anerkennen kann. Das was Gott gebietet, ist nur das, was in der Richtung des menschlichen Willens liegt. So muss der Mensch nicht seufzend wie unter einem fremden Joche Gott dienen, sondern kann freudig diesen Dienst leisten, da Gottes Wille auch sein Wille ist.

Unter „Heiligung" meint Hartmann nicht eine übernatürlich erfolgende Erhöhung oder Vollendung des mensch-

[1] cf. R. d. G. pag. 172.
[2] cf. R. d. G. pag. 178.

lichen Willens. Er versteht darunter vielmehr: die Erfüllung des richtigen menschlichen Willens ist zugleich auch Erfüllung des göttlichen Willens. So ist Heiligungsgnade und subjektive Gnade, so ist Offenbarungsgnade und Glaube, Freiheit und Heiligung funktionell identisch, nur zwei Seiten einer Sache, die Immanenz Gottes bald vom objektiven, bald vom subjektiven Betrachtungspunkte aus.

§ 1.

Grundlage der E. v. Hartmannschen Gottesbeweise.

Eduard von Hartmann hat es unternommen in seinem Werke „Religion des Geistes“ (Leipzig, Haake 2. Aufl.) pag. 113—179 eine zusammenfassende Darstellung seiner Gottesbeweise vom monistischen Standpunkt aus zu geben.

Gottesbeweise sind in der modernen Philosophie eine eigenartige Erscheinung. Hat doch die von *Kant* beeinflusste Religionsphilosophie ganz andere Gruddlagen religiöser Erkenntnis aufgestellt, als die von der Scholastik her traditionellen intellektuellen. Gott ist den modernen Denkern ein wesentlich religiöser Begriff. Der Schritt über die Kette der sichtbaren Dinge ist kein Schritt der reinen Vernunft, sondern stets ein Akt subjektiven Lebens, ein Selbstzeugnis des Geistes, eine Tat des Willens, nie eine wissenschaftliche Demonstration. Die Gewissheit der Existenz Gottes wird nicht mit Hilfe der theoretischen Vernunft erschlossen, sondern legitimiert sich im Menschengeist durch ihren Wert für die religiöse Seele.

Demgegenüber hält Hartmann als Intellektualist und Metaphysiker an einer zweifachen Grundlage der Gotteserkenntnis fest:

1. Eine objektive Grundlage.

Die objektive Grundlage der Gottesbeweise E. v. Hartmanns sind die Tatsachen des religiösen Bewusstseins. Das religiöse Bewusstsein trägt zwar die Gewissheit Gottes ohne weiteres in sich, aber es bildet auch die Grundlage, das empirische Material für die theoretische Religionsmetaphysik.

2. Die subjektive Grundlage.

Die subjektive Grundlage der Hartmannschen Religionsmetaphysik ist die theoretische Vernunft des Menschen. Die reine Vernunft ist fähig, Gottes Wesen zu ergründen, nicht

bloss das praktische Postulat oder „eine vitale Notwendigkeit", wie neuestens *Sabatier* (Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage 1898) will, führt zur Erkenntnis des Absoluten. Die Vernunft hat vielmehr das Recht und die Kraft, das, was der Mensch im religiösen Bewusstsein unmittelbar besitzt, einmal begrifflich herauszustellen, sodann aber auch „darüber Klarheit" zu „suchen, wie Gottes Wesen beschaffen sein müsse" [1] um die Leistungen zu vollbringen, in welchen die Aktualisierung des religiösen Verhältnisses besteht.

Der Weg, den der religiöse Menschengeist mehr unbewusst intuitiv bis hinauf zum Absoluten zurückgelegt hat, kann von der theoretischen Vernunft als berechtigt erwiesen und mit reflexer Erkenntnis beleuchtet werden.

Es liegt ohne Zweifel ein unvergängliches Wahrheitselement in der These der *Kantschen* Philosophie, dass nur der Wille des Menschen i. e. die Totalität seines inneren Lebens die Brücke schlagen könne in das Reich der Wahrheit. Das Wahrheitsmoment der *Kantschen* Philosophie sehe ich in folgendem: Der Mensch, der als trockener Logiker, mit reinem Denken und Schliessen die Wahrheit zu erkennen glaubt, übersieht dass die Erkenntnis die tiefste und lebendigste ist, die auf Grund innerer Bedürfnisse und Erfahrungen erwächst. Die Welt lässt sich erkennend nicht in Besitz nehmen nach Art einer gemütlichen Sonntagsstreiferei durch Feld und Wald oder nach der Methode: „Und sah aus heimlichem Stübchen behaglich ins Feld hinaus." Nein, die Wahrheit ist keine reine Gehirnkonstruktion, sondern ein Lebenswerk, es sind die inneren Erfahrungen des Menschen, an die wir unser Betrachten, unsere glatten, klaren Begriffe anknüpfen. Wir verstehen bloss soviel von der Welt, als wir von ihr in uns erleben. Der Fehler der *Kantschen* Philosophie war, dass sie die Gewalt der inneren Erfahrungen für genügend betrachtete, Gottes Existenz von sich aus zu postulieren.

Hartmann trennt die beiden Seiten des lebendigen inneren Menschen nicht von einander. Er gibt dem religiösen Leben eine unmittelbare Sicherheit, aber er glaubt auch, dass bloss der das Leben wirklich versteht, der es nicht bloss erlebt und

[1] Ed. v. Hartmann, Religion des Geistes. 2. Aufl. pag. 114.

erleidet, sondern der auch nachher die Gründe und Überzeugungen des inneren Lebens ins Licht des Bewusstseins rückt und so nicht bloss klärend und sichtend Ordnung in das lebendige Chaos bringt, sondern auch das naturhafte Erleben zur stillen Harmonie und Klarheit der reinen Vernunft erhöht.

Es ist zu beachten: Es ist keine logische Schlussfolgerung die die Religionsmetaphysik in der Gotteserkenntnis vollzieht, Hartmann ist vielmehr Monist, Gott lebt wie in der Natur so auch in den Tatsachen des religiösen Bewusstseins, er ist in jedem religiösen Erlebnis unmittelbar enthalten. „Das religiöse Bewusstsein besitzt im religiösen Verhältnis Gott selbst und weiss, dass es ihn besitzt, es hat also in sich selbst die unmittelbare Gewissheit Gottes und bedarf keiner Beweise für dessen Dasein.“[1]

Die Religionsmetaphysik konstatiert nur bewusst und reflex, was das religiöse Bewusstsein enthält. „Die Religionsmetaphysik enthüllt Gottes Wesen, weist es aber nicht als seiend nach.“[2]

§ 2.

System der Ed. v. Hartmannschen Gottesbeweise.

Ed. v. Hartmann führt neun Gottesbeweise. Er gliedert dieselben in drei Gruppen. Jede dieser drei Gruppen umfasst drei Einzelbeweise.

Da die Religionsmetaphysik lediglich die metaphysischen Konsequenzen aus den Postulaten des religiösen Bewusstseins zieht, andererseits die unerlässlichen Voraussetzungen des religiösen Verhältnisses entwickelt, schliesst Hartmann seine Beweise an den psychischen Gang der Erlösung an.

Die erste Gruppe von drei Beweisen umschliesst:

I. Die kosmologische Beweisführung.

Gott muss das die Abhängigkeit von der Welt überwindende Moment sein. Diese Gruppe umfasst:

1. den ontologischen Beweis,

er bestimmt den Weltgrund als absolute Substanz:

---

[1] ibidem pag. 114.

[2] ibidem pag. 115.

2. den kosmologischen Beweis,
er bestimmt die absolute Substanz als Aktus;

3. den teleologischen Beweis,
dieser bestimmt den absoluten Weltgrund als absolute, unbewusste Idee.

Diese drei Beweise gehen aus von der Natur und ihren logischen und teleologischen Bestimmtheiten. Ihre religiöse Bedeutung liegt darin, dass sie im Menschen das Bewusstsein seiner relativen Abhängigkeit von der Welt durch dasjenige seiner absoluten Abhängigkeit von Gott überwinden.

Die erste Gruppe entspricht der ersten Stufe des christlichen Erlösungsweges: Der Mensch muss frei werden von der Welt.

Die zweite Gruppe der Beweise führt jene Befreiung von der Welt zur unmittelbaren Verknüpfung mit Gott hinauf. Das Absolute, das auf der ersten Stufe den Menschen von der Welt befreite, knüpft jetzt Welt und Menschen unmittelbar an sich. Die Begründung dieser vollständigen Abhängigkeit von Gott stellt sich dar in der

II. Gruppe. Die psychologische Beweisführung.

Sie umschliesst:

1. den erkenntnis-theoretisch idealistischen Beweis,
die Abhängigkeit des Menschen von Gott ist objektiv vermittelt. Dieser Beweis bestimmt das Absolute als objektive, unbewusste Wahrheit oder Geist;

2. den psychologischen Beweis,
denn die Abhängigkeit des Menschen von Gott ist auch subjektiv vermittelt. Er bestimmt Gott als subjektiven Geist, aber nicht in sich, sondern bloss soweit er im Menschengeist erscheint;

3. den identitäts-philosophischen Beweis,
die Synthese des ersten und zweiten Beweises, er führt die objektive und subjektive Wahrheit hinauf zu ihrer Begründung im absoluten Geist.

Diese zweite Gruppe entspricht der zweiten Stufe des christlichen Erlösungsweges. Der Mensch gibt sich und die Welt an Gott hin.

Die dritte Gruppe ist darauf bedacht, die absolute Abhängigkeit von Gott die den Menschen an sich unfrei machen würde dadurch zu überwinden, dass Gott sich als Aktivität zu

Gunsten der objektiven Zwecke bekundet. Weltzweck und Menschenzweck werden in ihrer Übereinstimmung erkannt.

Diese dritte Stufe der Beweisführung entspricht der dritten Etappe der christlichen Erlösung: Der Mensch findet sich, seine Freiheit und die Welt als neue Kreatur in Gott „Wer seine Seele verliert, der wird sie gewinnen."

Damit ist die Erlösungspsychologie zum Abschluss gelangt. Dieser Kulminationspunkt der Religionsmetaphysik stellt sich dar in der

III. Gruppe. Die religiöse Beweisführung.

Diese Gruppe umfasst;

1. den Beweis aus der objektiv sittlichen Weltordnung,

er bestimmt das Absolute als objektive Güte;

2. den Beweis aus der subjektiven sittlichen Weltordnung,

das Absolute ist subjektive Güte, aber nur als im Menschengeist erscheinendes. Dieser Beweis heisst auch Beweis aus dem Gewissen;

3. den Beweis aus dem Entwicklungsgang des religiösen Geistes in der Menschheitsgeschichte.

Dieser Beweis bildet die Synthese aus Beweis eins und zwei. Er führt die objektive und subjektive Güte zurück auf die absolute unbewusste Güte.

A. Darlegung der ersten Gruppe der Hartmannschen Gottesbeweise.

I. Die kosmologische Beweisführung.

Gott als das die Abhängigkeit von der Welt überwindende Moment.

§ 3.

1. Beweis: Der ontologische Beweis.

a) Metaphysischer Gedankengang.

Der ontologische Beweis geht aus von der Tatsache der empirischen Existenz. Er sagt wenn etwas ist so ist ein Ab-

solutes. „Dieses Postulat klingt deduktiv, es ist aber induktiv.“[1] Es ruht nämlich auf der empirischen Basis dass überhaupt etwas ist „und würde mit dieser empirischen Basis hinfallen.“[2] In syllogistische Form gefasst, würde der ontologische Beweis lauten: „Wenn nicht nichts ist sondern etwas ist, so ist ein Absolutes; nun ist nicht nichts, sondern etwas (nämlich mindestens das Denken), also ist ein Absolutes.“[3] Es ist kein Denken im Stande, ein Absolutes zu leugnen und die Philosophen die ein Absolutes leugnen wollten, haben wider Willen ein Absolutes statuiert.

Es gibt mithin ein Unbedingtes, d. h. substantiell in sich Bestehendes oder Subsistierendes. Die instinktive Kategorialfunktion der Substanzialität ist keine illusorische Prellerei.

Ob aber dieses Absolute in schöpferischer Überweltlichkeit ist, oder ob es als Inbegriff aller relativen Bedingtheiten zu denken ist, darüber gibt der ontologische Beweis keine Auskunft. Er führt „nicht weiter als bis zum Begriff des Absoluten.“[4]

Aus dem so gewonnenen Begriff des Absoluten ergibt sich für Hartmann ein zweifaches:

1. Das Absolute ist Substanzialiät[5] d. h. das Absolute ist das alles Bedingte Bedingende. Es selbst aber ist von Niemanden bedingt, weder von anderen noch auch von sich. Das Absolute hat seine Subsistenz in sich. Nach dem Grund und Herkommen des Absoluten zu fragen, ist für die Hartmannsche Philosophie Torheit. Ist es doch nach Hartmann das erste Kennzeichen eines philosophischen Verstandes, vor dem Absoluten als dem Urtatsächlichen mit der Frage nach dem Woher? zu verstummen. „Die Fähigkeit, vor dem Problem der grundlosen Subsistenz wie vor einem Medusenhaupt zu erstarren ist der wahre Prüfstein metaphysischer Anlage.“[6] Die Existenz des Absoluten ist das wahrhaft Übervernünftige.

2. Das Absolute ist Identität mit sich.[7] Die Identität mit sich selbst bedeutet Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit

[1] ib. pag. 115.
[2] pag. 145.
[3] pag. 113.
[4] ib. pag. 116.
[5] pag. 120.
[6] Philosophie des Unbewussten. 10. Aufl. Bd. II, pag. 459.
[7] Religion des Ge.stes. pag. 120.

„sie schliesst eben so sehr den Übergang von Sein zum Nichtsein der Substanz aus, wie den Übergang vom So sein zum Anders sein.[1]

Die Identität des Absoluten mit sich selbst hat ihren inneren Grund in der Substanzialität, d. h. in dem von Nichts, auch von sich selbst nicht, bedingt sein.

Würden wir die Substanzialität des Absoluten nicht rein negativ als die Abwesenheit jeder Bedingung bestimmen, so ergäbe sich, abgesehen von dem Widersinn des sich selbst am Schopfe aus dem Sumpfe ziehenden Mannes, die Gefahr der Veränderung, der Vergänglichkeit. Denn „alles bedingte Sein vergeht oder verändert sich.“[2]

Um das absolut beständige Sein, d. h. Identität mit sich selbst bleiben zu können, darf das Absolute von Nichts, auch von sich nicht bedingt sein. Das Absolute muss deshalb als negative Aseität i. e. Substanzialität gefasst werden.

Nach diesen Bestimmungen des Absoluten als Substanzialität und Identität mit sich selbst, schreitet Hartmann pag. 121 zu einem weiteren, für das Verständnis seiner ganzen Philosophie zentralen Gedanken vor. Er sagt:

Die Identität mit sich selbst bezieht sich „nur auf die Substanz als solche, auf das Wesen des Absoluten, nicht auf die Form, in welcher das Subsistierende existiert, oder auf die Weisen, in denen das Wesen sich manifestiert.“[3]

Hartmann spricht hiemit den prinzipiellen Gedanken aus, den jedes monistische System, das nicht einer unwahren Verabsolutierung der Welt verfallen will, anerkennen muss: Die Welterscheinung ist nicht der adäquate Ausdruck des Weltwesens oder des Weltgrundes. Es kann das Ding an sich in ganz anderer Form existieren, als es wirkt oder erscheint.

Es ist hier der Gedanke abzuweisen, als ob dies Noumenon und Phainomenon des Absoluten, d. h. das anders Sein des Weltgrundes als des Weltwirkens erkenntnis-theoretisch bedingt sei.

So musste sich der idealistische Monismus helfen, der die prinzipielle Unterscheidung des Weltwesens von der Weltfunktion noch nicht vollzogen hatte, um der peinlichen Frage aus dem

[1] ibid. pag. 121.
[2] ib. pag. 121.
[3] ib. pag. 121.

Wege zu gehen: wie ist es möglich, dass die Welt selbst Gott ist wenn die Welt als Erscheinung Gottes erfahrungsgemäss so wenig göttlich ist?

Unter dem Gewicht dieser Schwierigkeit ist der idealistische Monismus zur Ausflucht gekommen: Die Welt ist die absolut vollkommene Erscheinung Gottes, alles Ungöttliche, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Materialität sind bloss Formen unserer Welterkenntnis, nicht aber der Welt selbst. Dass uns die Welt als Manifestation Gottes so ungöttlich erscheint, daran hat allein unsere Anschauung und unser unzulänglicher Verstand die Schuld.

Hartmann lehnt diese Ausflucht des idealistischen Monismus ab. Er sucht die Immanenz Gottes in der endlichen Welt zu retten, indem er das Anderssein des Weltwesens und das Anderswirken desselben oder die Welterscheinung nicht erkenntnis-theoretisch, sondern metaphysisch bestimmt.

Er sagt: Alles Ungöttliche, Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Materialität, sind blosse Formen des Weltphänomens, der Welterscheinung Gottes, nicht aber des göttlichen Weltgrundes selbst. Das Absolute ist vollkommen soweit es in sich bleibt, es wird unvollkommen soweit es in die Erscheinung tritt i. e. sobald es handelt oder funktioniert.

Diesen Standpunkt, der sowohl die Realität Gottes als der unvollkommenen Welt festhält, letztere aber als Manifestation Gottes selbst betrachtet, nennt Hartmann konkreten Monismus.

Hartmann stützt diese Trennung von Weltsein und Weltwirken mit folgenden Gründen:

1. Der Begriff der Substanz verlangt diesen Gegensatz. „Der Gegensatz zwischen der Identitität der Substanz und der Verschiedenheit der Existenzformen ist unaufhebbar und unverwischbar; wäre er aufzuheben, so wäre mit ihm der Begriff der Substanz aufgehoben, welcher nur in diesem Gegensatz seinen Sinn und seine Bedeutung hat.“[1] Wer den Gegensatz zwischen identischer Substanz und verschiedener Existenzform aufhebt, muss, wenn er den Begriff des Absoluten festhält, die Welt für unerklärlichen Schein halten und verfällt in akosmistischen Monismus, will er die Realität der Existenzformen wahren, so ist der atheistische Pluralismus die Konsequenz, da nicht einzusehen ist was das im dunkeln Hintergrund sub-

[1] ib. pag. 121.

sistierende Absolute noch soll. „Wer aber endlich den Gegensatz von identischer Substanz und wechselnden Manifestationen aufhebt . . . aber trotzdem den einen Weltgrund noch die Realität der Welt aufgeben, also die Verschiedenheit von Wesen und Aktus im Absoluten festhalten will, der widerspricht sich selbst in der eklatantesten Weise.“[1]

2. Das Absolute als Identität mit sich ermögliche erst den tiefsten Begriff der Einfachheit Gottes.

Vor dem Hartmannschen Begriff des Absoluten als des Inbegriffs von vollkommenem Wesen und unvollkommenem Wirken, halte nur die Furcht zurück die behauptete Einfachheit des Absoluten aufgeben zu müssen. Allein „bloss ein ängstliches und beschränktes Denken“[2] fasse den Begriff der Einfachheit Gottes so enge, dass es zum starren leblosen und inhaltsleeren Ens werde. Der höchste Begriff der Einfachheit sei nicht die inhaltsleere Einfachheit. So sei auch der Punkt einfach, aber wer will diese Einfachheit als gotteswürdige Eigenschaft behaupten? Der höchste Begriff der Einfachheit des Absoluten besteht vielmehr darin, „dass es die innere Mannigfaltigkeit vieler Bestimmungen in sich zur konkreten Einheit zusammenzuschliesen“[3] vermag. Das Sein stünde um so höher „je reichere und schärfere Gegensätze es in sich zur konkreten Einheit bindet“.[4]

3. Diesen Substanzbegriff leugnen, heisse die Möglichkeit der „begrifflichen Bestimmtheit“[5] und damit die Möglichkeit der Erkenntnis des Absoluten leugnen.

„So darf vor allem der Begriff der Substanz oder des Wesens nicht von dem der Funktion, des Aktus, der Manifestation, der objektiven Erscheinung, der Existenzweise losgerissen, oder der Gegensatz beider verwischt werden, weil dieser Begriff erst in diesem Gegensatz seine begriffliche Bestimmtheit findet und ohne denselben keine mehr besitzen würde“.[6]

---

[1] pag. 121—222.
[2] ibid. pag. 122.
[3] pag. 122.
[4] pag. 122.
[5] pag. 123.
[6] ibid. pag. 123.

Die Theologie bisher habe nur in Begriffen von Gott gedacht die zuerst verabsolutiert wurden, d. h. durch „sinnzerstörende Heraushebung aus den sinnkonstituierenden begrifflichen Beziehungen und Gegensätzen“[1] innerlich unwahr geworden waren. „Die Verabsolutierung solcher Bestimmungen ist zugleich ihre Aufhebung.“[2]

Auf Gott angewandt führten diese verabsolierten Begriffe bloss zum Begriff Gottes als eines Urbreies aller sinnberaubter Begriffe. Gott ist nicht der Inbegriff aller potenzierter Begriffe sondern „das Unbedingte, welches die Urbestimmungen in sich enthält.“[3] Das Absolute ist also nicht der Inbegriff aller Vollkommenheiten, sondern der lebendige Grund aller.

b) Religiöser Gedankengang.

Wie der metaphysische Gedankengang ein Absolutes, Unbedingtes forderte, so fordert auch der religiöse Gedankengang ein solches.

Es ist religiöses Gemütspostulat so gut wie Ergebnis theoretischen Beweisganges: Es muss ein Unbedingtes, Absolutes geben, welches die relative Abhängigkeit der Geschöpfe von einander durch die absolute Abhängigkeit alles Einzelnen oder Innerweltlichen von dem Ganzen bezw. dem Weltgrund überwindet. „Das Objekt des religiösen Verhältnisses muss eben ein solches Absolutes sein, welches den ganzen Zusammenhang der relativen Abhängigkeit der Teile der Welt von einander durch die absolute Abhängigkeit derselben von dem Absoluten selbst überwindet.“[4]

Wie das religiöse Bewusstsein den Begriff der Absolutheit für das religiöse Objekt forderte, so postuliert es auch die aus dem Absoluten sich ergebenden metaphysischen Bestimmungen. Die absolute Substanzialität fordert es: Denn „die Substanzialität, oder das von Nichts bedingte auf sich Beruhen und in sich Subsistieren, entspricht im Gegensatz zu der Abhängigkeit und Bedingtheit alles endlichen Daseins, dem Ver-

---

[1] pag. 123.

[2] Neukantianismus, Schopenhauerianismus, Hegelianismus, 1877. 2. Aufl. pag. 337.

[3] R. d. G. pag. 123.

[4] ibid. pag. 116.

langen des religiösen Bewusstseins nach absoluter Erhabenheit des religiösen Objektes."[1]

Die Identität mit sich selbst fordert es: Denn: die Unwandelbarkeit entspricht dem religiösen Bedürfnis des Menschen , „in Gott den ruhenden Pol in den Erscheinungen Flucht zu finden, den festen Ankergrund für das friedensuchende Herz."[2]

§ 4.

Zweiter Beweis: Der kosmologische Beweis.

a) Metaphysischer Gedankengang.

Der Ausgangspunkt des kosmologischen Beweises ist die Frage: Woher die gesetzmässige Naturordnung."[3] Die naturgesetzliche Weltordnung äussert sich als „Zusammenfassung des Mannigfaltigen unter einheitliche Regeln und Gesetze und diese Ordnung ist ein einheitliches System in welchem alles zusammenstimmt und die niederen Spezialgesetze sich als wohlgeordnete Glieder in die höheren allgemeineren Gesetze einfügen."[4]

Diese einheitliche Naturgesetzlichkeit bedarf eines zureichenden Grundes. Ist der zureichende Grund der Vielheit in der Welt selbst oder liegt er über und hinter der Weltordnung?

Das Verhältnis des Unbedingten, des Absoluten zum Empirischen, zum Bedingten, antwortet der kosmologische Beweis, kann nur das Verhältnis des Grundes zur Wirkung sein.

Der ontologische Beweis sagte noch nichts darüber, ob das Absolute über oder in der Natur selbst sei. Erst der kosmologische Beweis erweist die absolute Substanz als absoluten Weltgrund.

Der kosmologische Beweis Hartmanns geht also nicht von der Zufälligkeit der Tatsachen in ihrer eigenen Wesensbestimmtheit und Existenz aus, sondern von der Sicherheit der mechanischen Weltordnung. Die Existenz wird als selbstverständlich vorausgesetzt, erst spätere religiöse Reflexion fasst sie ins Auge.

Wäre es aber nicht denkbar, dass das Absolute eine Ursache gleicher Ordnung wie die weltlichen Ursachen wäre? Ist

[1] ibid. pag. 123.
[2] ibid. pag. 124.
[3] ibid. pag. 129.
[4] ibid. pag. 127.

es nicht denkbar, dass die Naturordnung selbst das Absolute ist? Hartmann stellt dies entschieden in Abrede, denn: Warum wird der Grund der mechanischen Determination über der Naturordnung gesucht? Weil die Gesamtheit der empirischen Naturkausalität denselben nicht in sich aufzuweisen vermag. Die Naturkausalität ist eine Vielheit von Ursachen, die gesetzmässige und einheitliche Ordnung, die dieselbe beherrscht, weist deshalb über die empirische Vielheit hinauf. Die Vielheit ist als einheitlich geordnete, nicht aus sich selbst, sondern nur aus einem ordnenden Grunde höherer Art erklärbar."[1]

Der kosmologische Beweis stellt also „die Welt und das Absolute in Gegensatz.[2]

Wie muss aber Gott beschaffen sein, damit er die Vielheit in der Welt erklären könne?

1. Gott kann bloss dann der Grund der Vielheit sein, wenn er selbst Vernunft und der Vielheit als deren Grund selbst immanent ist.

Er darf nicht wie im Theismus als wesensfremder Grund hinter der Vielheit der Welt stehen, sondern muss der lebendige Grund derselben im monistischen Sinne sein.

2. Gott muss um die Vielheit zu erklären, unbewusster Geist sein.

Die Welt stellt sich als vielheitlich dar, weil sie räumlich, zeitlich und materiell ist. Gottes Wesen aber, damit es die Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Materialität der Welt erklären kann, muss erhaben sein über Raum und Zeit und Materialität.

Die Stofflichkeit, Räumlichkeit, Zeitlichkeit ist deshalb von Gott fernzuhalten, sie passen nicht für den Grund der Gesetzmässigkeit selber, sondern nur für seine Erscheinung in ausgelegter Besonderung dessen, was er in innerlicher ungeschiedener und unbewusster logischer Einheit ist.

Die Erhabenheit über die Formen der irdischen Existenz schliesst eine negative und positive Seite in sich. Die negativen Bestimmungen des Absoluten lauten: Unräumlichkeit, Unzeitlichkeit und Immaterialität. Positiv ausgedrückt sind die Bestimmungen des absoluten Wesens: Insichsein, Ewigkeit und

[1] ibid. pag. 11.

[2] Drers, E. v. Hartmanns philosophisches System. pag. 563.

Geistigkeit. Gott ist in sich will sagen: er ist nirgends im Raume, sondern nur im Subjekte seiner Tätigkeit. Die Ewigkeit Gottes ist nicht fliessende Gegenwart, sondern „absolute Simultaneität.“[1] Die Geistigkeit ermöglicht, dass das Absolute nicht in starrer, lebloser Ruhe in sich bleiben muss, sondern fähig ist wirkend aus sich heraus zu gehen und, unbeschadet seines eigenen Wesens, die aktuellen Formen der Welt zu setzen.

So ergibt sich induktiv aus dem kosmologischen Beweise, was der ontologische Beweis mehr deduktiv gefunden hatte. Die Ansicht Hartmanns, dass das absolute Wesen in anderen Formen wirke als es an sich sei, empfängt ihre positive Bestätigung durch das Resultat dieses Beweises, das Absolute ist Geist.

Geist ist für Hartmann die unbewusste logische Einheit der Allwirklichkeit, welche nicht genötigt ist, in ungeschiedener, unräumlicher und unstofflicher Identität zu verharren, sondern sich in diese Welt und ihr raumzeitliches Nebeneinander und ihre Vielheit auslegen kann.

Der Vorzug des Geistigen liegt also darin, dass es nicht in sich ruhende und gleichbleibende Sache (Identität) bleiben muss, sondern Ursache und dadurch zeitlich, räumlich, Vielheit, Gegensatz, Entwicklung werden kann.

Die Ewigkeit ist gewissermassen der Schlaf des Absoluten, sobald das Absolute erwacht, wird es zeitlich, — weil nur im Nebeneinander und Nacheinander aktuell werden kann was potentiell in der Ureinheit enthalten war. Das Absolute ist dem Infinitiv zu vergleichen, es ist wie dieser: überzeitlich, aber sobald die Konjugation eintritt ist die Aufeinanderfolge der Zeiten, das Nebeneinander der Modi und der Gegensatz der Genera unvermeidlich.

Die Bestimmung des kosmologischen Beweises ist: Das Absolute legt sich aus in zeitlicher Causalität, das Absolute ist aktus, deshalb Weltgrund und absolute Allmacht.

b) Religiöser Gedankengang.

Der ontologische Beweis konstatierte Gott als „den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht“, aber, wäre diese Ruhe, dieser Friede in Gott nicht eine trügliche Illusion, wenn

[1] R. d. G. pag. 125.

das Absolute in dem Zusammenhang der Naturkausalität stecken würde? Für das religiöse Bewusstsein gibt es keine Frage: Ist das Absolute in oder über dem Weltzusammenhang? Diese Frage ist für das religiöse Denken sofort mit der Stellung entschieden.

Das Absolute muss uns von der Abhängigkeit der Weltgesetze erlösen, aus der Knechtschaft der Weltdetermination befreien, das aber ist nur möglich, wenn es nicht selbst diese Weltgesetze ist, oder in ihren Mechanismus verflochten ist. „Der kosmologische Beweis der Religionsmetaphysik" sagt deshalb Hartmann „. . . . postuliert ein Jenseits und über der gesetzmässigen Kausalität der natürlichen Weltordnung stehendes Absolutes, weil ein anderes uns nicht von der Abhängigkeit der Welt erlösen könnte".[1]

Deshalb sind alle Weltanschauungen, die die Naturordnung als Gott ansehen, antireligiös. Sie können den Menschen nicht von dem Vielen erlösen, weil das Viele selbst Gott ist. Die Naturordnung darf nicht das Absolute selbst sein.

Soweit tritt der religiöse Gedankengang zum metaphysischen in direkte Parallele: Gott ist hier wie dort der überweltliche Grund der Naturkausalität.

Jetzt aber bringt der religiöse Gedankengang ein neues Ergebnis, das zu finden die theoretische Metaphysik unfähig wäre: Es betrifft das Verhältnis des absoluten Weltgrundes zur Weltmaterie. Ist Gott bloss der Bildner oder auch der Schöpfer der Weltmaterie? Im kosmologischen Beweise ist zwar gesagt „dass alles was in der Welt da ist und vorgeht, und wie es da ist und vorgeht, auf Gott zurückzuführen ist, aber es ist nicht gesagt, ob auch das auf Gott zurückzuführen ist, dass etwas da ist".[2]

Für die theoretische Metaphysik ist, wie wir bereits hörten, die Existenz kein Problem, weil die Frage nach dem Dasein doch auf Zufälligkeit und Unerklärlichkeit lauten müsste.

Das religiöse Bewusstsein greift hier in die metaphysische Reflexion ergänzend ein. „Es muss einen nicht von Gott gesetzten Weltstoff verwerfen".[3] Denn wäre der Stoff gleich

[1] R. d. G. pag. 116, 117.
[2] ibid. pag. 125.
[3] ibid. pag. 126.

ewig wie Gott, so wären beide unabhängig von einander, d. h. eine Erlösung wäre unmöglich. Denn Gott wäre wohl der Herr der Naturbestimmtheit des Stoffes, aber nicht des Stoffes selbst.

Für das religiöse Bewusstsein muss sich deshalb die Bildung der Welt aus dem eigenschaftslosen Stoff auf die Schöpfung aus dem Nichts reduzieren

Während hier der religiöse Gedankengang ein selbständiges Moment entwickelt, führen beide Gedankengänge wieder zusammen in der Bestimmung der Geistigkeit Gottes.

Im metaphysischen Gedankengang hörten wir, die Geistigkeit ermöglicht es dem Absoluten, nicht bloss Sache sondern auch Ursache zu sein, d. h. aus sich heraus zu gehen und im Einzelnen und Kleinen wirkend gegenwärtig zu sein.

Die Geistigkeit Gottes gibt so dem religiösen Bewusstsein die Gewissheit der dynamischen Allgegenwart Gottes.

Das geistige Insichsein ist nötig, um die „absolute Erhabenheit des religiösen Objekts über das unruhig wimmelnde Nebeneinander und Nacheinander des materiellen Daseins zu wahren".[1]

Die dynamische Allgegenwart um auch den kleinsten Vorgang in „Abhängigkeit von Gott festzuhalten".[2] Sie gibt dem religiösen Bewusstsein die Beruhigung überall in Gottes Hand zu stehen und seiner Gnade überall gleich nahe zu sein. Zugleich schliesst die dynamische Allgegenwart Gottes die Mahnung in sich „sich vor dem Irrtum zu hüten als ob man durch Ortsveränderung oder Verjährung ihm entfliehen könne".[3]

So ergibt erst die Verbindung der Resultate des ontologischen Beweises mit den Ergebnissen aus dem religiösen Gedankengang des kosmologischen Beweises, die Synthese zwischen dem Absoluten und dem Weltgrunde den Begriff des absoluten Weltgrundes oder der Allmacht. „Erst die Überzeugung, dass nichts, rein gar nichts ist, was nicht durch Gottes Macht gesetzt und getragen würde, macht die positive Erhabenheit des religiösen Objekts zu einer unbeschränkten und das Vertrauen in die Macht der Erlösung zu einem unbegrenzten".[4]

[1] ibid. pag. 125.
[2] ibid. pag. 125.
[3] ibid. pag. 125.
[4] ibid. pag. 126.

§ 5.

Dritter Beweis: Der teleologische Beweis.

a) Metaphysischer Gedankengang.

Der kosmologische Beweisgang ging aus von der naturgesetzlichen Weltordnung. Er sah, dass in der Natur die Gesetze zusammenstimmen, die höheren Gesetze die niederen in sich fassten, und beide sich willig dienten.

Es ist aber zu beachten, dass die mechanisch materielle Ordnung, die sich durch die Natur erstreckt, zugleich auch dynamischideal determiniert ist, d. h. die naturgesetzliche Weltordnung ist „selbst nur Mittel für die teleologische Weltordnung".[1] An Stelle des einheitlichen Ordnens ist jetzt das Setzen eines Zweckes und die Wahl der zweckmässigsten Mittel zur Verwirklichung des vorgesetzten Zweckes getreten. Die drei Hauptgebiete, in denen sich die teleologische Weltordnung offenbart, sind: Die mechanischen Prozesse haben teleologische Resultate, sie sind zielstrebig auf die Verwirklichung von Zwecken abgelegt, die organischen Individuen haben unbewusste Zwecktätigkeit, die Sonderbewusstseine stehen unbewusst in teleologischem Dienst.[2]

Besonders prägnant sieht Hartmann die Teleologie in der Welt ausgedrückt in den Fällen, in denen ein Sonderbewusstsein mit Sonderzwecken der Teleologie der Gesamtheit sich gegenüberzustellen sucht. In diesen Kollisionsfällen wird der Individualzweck durch die Gesamtteleologie zerbrochen.

So ist der Ausgangspunkt dieses Beweises die Frage woher „die teleologische Weltordnung".[3]

Wie kann diese Zielstrebigkeit, die das Netz der Naturkausalität umfängt und beherrscht, erklärt werden? Wo ist der Grund der Teleologie zu finden?

Zuerst schliesst Hartmann aus, ein Einzelnes des teleologischen Prozesses kann die Erklärung der Gesamtteleologie nicht sein. Als Einzelnes ist es selbst eingeflochten in die Weltteleologie und erklärungsbedürftig, kann deshalb nicht die allgemeine Teleologie erklären.

---

[1] ibid. pag. 127.
[2] ibid. pag. 119. passim.
[3] ibid. pug. 129.

Die Teleologie ist ferner nicht zu erklären nach Art *Darwins* und des Materialismus „als blosses Resultat aus zufälligen Konflikten unvernünftig-gesetzloser Bestandteile, sondern muss durch den die Ordnung setzenden Grund in die Dinge hineingelegt sein".[1] Der Zweck ist nicht bloss Resultat, sondern auch Absicht. Hartmann erklärt sich hier gegen die Zufallstheorie vieler moderner Naturwissenschaftler, nach denen der Mensch nicht deshalb Augen hat, damit er sieht, sondern deshalb sieht, weil er Augen hat.

Diese Einheitlichkeit der Teleologie verlangt eine teleologische Vernunft zu ihrer Erklärung. Und wie die Gesamtteleologie auf die absolute teleologische Idee hinzeigt, so verlangt jeder einzelne Zweck zu seiner Erklärung ein gottgesetztes Glied einer einheitlichen teleologischen Weltordnung zu sein.[2]

Die absolute Weltidee entfaltet erst im teleologischen Beweise ihre volle Weisheit, indem sie die Gesetzlichkeit des einzelnen Naturzusammenhangs teleologisch auf ein Ziel zu lenkt. Daher sagt Hartmann „unter dem Gesichtspunkt der Kausalität ist die teleologische Weltordnung das Produkt der naturgesetzlichen Weltordnung, unter dem Gesichtspunkt der Finalität ist die letztere das Mittel für erstere".[3]

Hartmann kennt also keinen Widerstreit zwischen Kausalität und Finalität, weil beide in dem absolut Logischen als ihren genetischen Grunde eins sind.[4] Beide sind demnach nur verschiedene Seiten einer und derselben Sache.

Der teleologische Beweis steht darum höher als der kosmologische, weil er den Zusammenhang mit dem Logischen näher legt.

Es gibt mithin eine absolute Idee als Erklärungsgrund der Weltteleologie. Aber in welchem Verhältnis steht der Erklärungsgrund zur Weltteleologie selbst?

Hier bestimmt der teleologische Beweis weiterhin: Die absolute teleologische Idee ist der Teleologie in der Welt immanent. Der teleologische Beweis führt nach Hartmann nicht zum bewussten persönlichen, von der Welt verschiedenen

---

[1] ibid. pag. 127.
[2] cf. pag. 118 passim.
[3] ibid. pag. 129.
[4] cf. pag. 130.

Gott, sondern zu dem Absoluten, das „als Urheber und Träger einer einheitlichen teleologischen Weltordnung“, „immanente teleologische Vernunft“[1] ist. „Das Absolute wird als immanentes teleologisches Prinzip aufgefasst, weil anders die unbewusste Zwecktätigkeit im Einzelnen, und die unabsichtliche Kooperation der vielen Sonderzwecke zu einem allgemeinen Zweck nicht erklärlich wäre“.[2]

Hartmann begründet die Immanenz Gottes durch folgende Gesichtspunkte:

1. Gott als persönlicher gedacht zerstöre die Allweisheit des Absoluten. Nur ein monistischer unbewusster Gott könne allweise sein.

Der bewusste Gott setze den Zweck zuerst als abstrakten, für sich allein herausgehobenen Gedanken, dann suche er nach den besten Mitteln zur Erreichung seiner Absichten.

Beide Momente aber, das Setzen eines Zweckes und die Wahl der Mittel, müssen in der absoluten, vollkommenen Vernunft als zusammenfallend gedacht werden, ebenso wie von einer diskursiven Wahl unter verschiedenen Möglichkeiten nicht die Rede sein kann.[3] „Die göttliche Vernunft setzt den Zweck niemals als abstrakten, für sich allein herausgehobenen Gedanken, sondern immer nur implicite in dem Mittel, und sie betätigt ihre Allweisheit eben darin, dass sie gar kein anderes als das möglichst zweckmässige Mittel verwirklicht, ohne an minder zweckmässige auch nur zu denken“.[4]

2. Damit, dass der theistische Gott den Zweck nicht zugleich implizierte mit dem Mittel setze, sondern erst nachträglich in den Zweck einordne, fürchtet Hartmann werde der natürliche organische Zusammenhang des Mittels mit dem Zwecke zerrissen. Es könnte der Anschein entstehen, als ob der Zweck zur Reihe der Mittelursachen sich nicht wie Frucht zu Keim, sondern wie eine fremde, äusserliche Zutat verhalte,

3. Wie die Allweisheit, so zerstöre der bewusste Gott auch die Allwissenheit des Absoluten.

---

[1] ibid. pag. 119.
[2] ibid. pag. 119.
[3] ibid. pag. 128.
[4] ibid. pag. 128.

Der persönliche Gott stehe nämlich der Welt „als getrennte . . . und selbständig agierende Substanz“ [1] gegenüber, und lasse so unerklärt, wie es zu einem Wissen von dem gegenwärtigen Weltzustand in Gott komme. So bleibt die Allwissenheit Gottes als eine den gegenwärtigen Zustand der Welt umspannende, auf theistischer Basis unerklärt.

Der Monismus dagegen betrachtet die gegenwärtige Welt als „den realisierten Inhalt des jeweiligen göttlichen Gedankeninhaltes“.[2] Weil also nichts da ist, was Gott nicht denkt, so ist es selbstverständlich, dass alles Dasein von ihm gedacht oder gewusst wird.

Wie im Theismus die Allweisheit Gottes in Bezug auf den gegenwärtigen Weltzustand unerklärt bleibt, so auch sein Vorherwissen für die Zukunft.[3]

Der Theismus denkt nämlich das Vorherwissen Gottes als ein von „dem aktuellen Weltinhalt losgelöstes“. Damit ist aber auch die dem Vorherwissen Gottes „korrespondierende Vorherbestimmung nicht mehr gesetzmässige Praedetermination, welche die gesetzmässige Selbstdetermination der realen Individuen in sich einschliesst, sondern fatalistische Praedestination, welche die gesetzmässige Selbstdetermination der Individuen . . . ausschliesst.[4]

Im Monismus aber steht das Vorherwissen Gottes dem Weltlauf nicht als bewusste Persönlichkeit gegenüber. „Das Vorherwissen ist zu verstehen als ein Mitschauen der Zukunft in und durch die Gegenwart, in welcher die Bedingungen für die logisch gesetzmässige Entwicklung der Zukunft, und damit diese selbst enthalten sind“.[5] Die Zustände der Welt hängen so innig „logisch miteinander zusammen wie die Glieder einer Kette“ oder besser so wie nach dem Darwinismus die Entwicklungsphasen eines Organismus. Wie der Naturforscher, der das letzte Glied einer Entwicklungsreihe kennt, aus ihm selbst die Bahn rekonstruieren kann, die es durchlaufen hat, und wie er, vermöge der immanenten Logik des Organismus, auch

[1] ibid. pag. 128.
[2] ibid. pag. 128.
[3] ibid. pag. 128.
[4] ibid. pag. 129.
[5] ibid. pag. 129.

voraussagen kann, wie die nächsten Entwicklungsänderungen sein werden, so ist das Vorherwissen Gottes „ein lediglich praktisches, in der teleologischen Berücksichtigung der Zukunft durch die Gegenwart zur Geltung kommendes, als solches aber ist es das Natürliche für eine Vernunft deren Tätigkeit kein rezeptives Nachdenken, sondern produktives Vordenken ist".[1]

4. Eine weitere Folge des theistischen Gottesbegriffes als einer selbständig neben der Welt existierenden Weisheit sei die: Dadurch wird der enge Zusammenhang zwischen Kausalität und Finalität zerstört.

Wie könne deren Zusammenstimmen behauptet werden, wenn die Kausalität die Finalität nicht als organisierendes Prinzip habe, d. h. wenn der Zweck nicht das mit immanenter Notwendigkeit herbeigeführte Resultat der Mittel sei, wenn der Zweck vielmehr mit willkürlicher Anordnung, den Kausalreihen als Anhängsel zugegeben sei.

Der Monismus betrachte Kausalität und Finalität als Erscheinung des einen Logischen, und gebe damit die Gewähr, dass beide eines und dasselbe seien nur von verschiedenem Gesichtspunkt aus gesehen.

„Der teleologische Beweis spricht also keineswegs für einen jenseitigen, der Welt gegenüberstehenden Gott, sondern für einen durch seine Tätigkeit der Welt immanenten Gott; der erstere liesse die von der Allweissheit eingeschlossene Allwissenheit als unverständliches Wunder erscheinen in demselben Sinne wie sein magisches Hineinwirken in den Weltlauf; der letztere lässt die Allweisheit wie die teleologische Leitung des Weltlaufs als selbstverständlich erscheinen, weil Gott als immanentes Prinzip den Weltinhalt in jedem Augenblick durch seine Weisheit bestimmt, ebenso wie er das Weltdasein in jedem Augenblick durch seine Allmacht setzt".[2]

b) Religiöser Gedankengang.

Die Resultate des metaphysischen Gedankengangs erhalten ihren Rückhalt und ihre Bestätigung durch das religiöse Bewusstsein.

---

[1] ibid. pag. 128, 129.

[2] ibid. pag. 129.

1. Gott muss absolute teleologische Idee sein.

Der religiöse Geist braucht nämlich einen Gott, der ihm aus der Abhängigkeit von den Sonderzwecken in der Welt erlöse. Diese Möglichkeit aber findet er nur, wenn Gott „Urheber und Träger einer einheitlichen, alle Sonderzwecke in sich aufhebenden teleologischen Weltordnung ist".[1]

Das religiöse Bewusstsein verlangt einen Gott, der der Weltteleologie unmittelbar immanent ist, denn nur so findet der Mensch die Erlösung von den Einzelzwecken durch Gott selbst.

Wiederum gibt der monistische Gott so die Beruhigung, dass die guten Sonderzwecke des menschlichen Willens nicht durchkreuzt sondern bewahrt werden in der Gesamtteleologie, andererseits gibt Gott die Gewähr, dass alle Sonderzwecke egoistischer Art nichts gegen die absolute teleologische Ordnung endgültig und entscheidend vermögen.

2. Die Allweisheit und Allwissenheit Gottes fordert das religiöse Bewusstsein unmittelbar „als die Bedingung unter welcher allein es sich mit dem vollen Vertrauen den gottgewollten Zielen hingeben kann, dass sie die denkbar besten, und der Weltprozess das denkbar beste Mittel zu ihrer Verwirklichung sei".[2]

Die Allweisheit Gottes verwandelt so die Resignation unter die göttliche Allmacht, zu einer freudigen Hingebung, denn sie bürge dafür, dass die Zwecke der Allmacht höchst wertvoll und ihre Mittel höchst zweckmässig sind.

B. Kritik der ersten Gruppe der Hartmannschen Gottesbeweise.

§ 6.

1. Zur Kritik des ontologischen Beweises.

a) Metaphysischer Gedankengang.

1. Gegen den Hartmannschen Begriff der Substanz erheben wir folgende Bedenken:

Anzuerkennen ist, dass Hartmann zugesteht nur das absolut Vollkommene d. h. die absolute Substanz hat das Recht

[1] ibid. pag. 119.
[2] ibid. pag. 130.

und die Macht, aus sich zu sein. Das Denken beruhigt sich nur bei einem Urtatsächlichen, das zugleich auch ewige Vollkommenheit ist.

Allein, ist das Hartmannsche Absolute wirklich so vollkommen, dass es den Menschengeist zufriedenstellt?

Hartmann bestimmt das Absolute als das von nichts mehr bedingte Urwesen, als ruhendes Sein.

Ist das ruhende Sein wirklich der höchste Begriff des Absoluten? Jede Tatsache, auch das Absolute als Urtatsache muss zurückgeführt werden auf eine lebendige Tat. Der höchste Begriff des Seins ist nicht der der Sache, sondern der Tat. Die Tat kann wohl das Wesen in sich enthalten, nie aber das Wesen die Tat. Deshalb bedarf auch das Absolute Hartmanns einer Zurückführung auf die kraftvolle Tat, die es im Dasein erhält.

Das Absolute steht als Urtatsache genau auf derselben Stufe der Vollkommenheit wie die Tatsachen in der Welt.

Wenn aber die Tatsachen in der Welt erklärungs- und ergänzungsbedürftig sind, weil sie eher Sache als Tat sind, so ist auch das Absolute Hartmanns erklärungsbedürftig, kann mithin nicht das Letzte sein, weil auch es eher Sache ist, ehe es Tat wird. Den Erklärungsgrund der Welt darf nicht in denselben Kategorien gedacht werden wie der erklärungsbedürftige Tatbestand.

Hartmann will es der Vernunft des Menschen wehren, auch bei dem Absoluten nach der hinreichenden Begründung zu fragen. Was hindert Hartmann dann noch, bei der Welt als Absolutem stehen zu bleiben? Es ist doch eitel Mühe, zu dem kosmologischen Rätsel noch ein theologisches hinzuzufügen, wie *Schopenhauer* sagte. Oder sollte die Welt als inhaltliche Vollkommenheit so mangelhaft sein, um den Erklärungsgrund in einer sachlichen Vollkommenheit höherer Art suchen zu müssen? Was hindert uns aber, die Welt inhaltlich so reich wie möglich zu denken? Sagt uns nicht der Materialismus, dass Raum und Zeit keine Grenzen haben, und dass kein Stäubchen von Kraft im Weltall vergehen kann?

Auch als vollkommenste Tatsache bleibt die Welt wie das Absolute erklärungsbedürftig. Das Absolute wird erst dann verständlich, wenn nicht blos der Inhalt, sondern auch die Art,

wie sie existiert, möglichst vollkommen gedacht wird. Vollkommen aber wird die Existenz gedacht, wenn sie nicht blos reine Sache, sondern lebendige Tat ist.

Der philosophische Geist hat von jeher versucht, die ontologischen Wesensqualitäten, die als dunkler Hintergrund des Wirkens angenommen wurden, in lebendiges Wirken, in Tat umzusetzen. Es war keine Scheu vor hinterwirklichen Substanzen im Sinne des bösen Willens, es war vielmehr der berechtigte Gedanke darin zum Ausdruck gekommen, „nur soviel Realität als Aktualität". Deshalb wurde die Substanz der Seele aufgelöst in die Summe innerer Erlebnisse, also in Funktion, und analog in der Naturphilosophie die Materie als ontologisches Substrat der Kraft, in lebendige Energie. Auf rein theologischem Gebiet machen sich dieselben Tendenzen bemerkbar in dem Umsetzen der göttlichen Gnade, des opus operatum, in bewusste innere Erlebnisse, in opus operantis.

Ja Hartmann selbst folgt diesem Zuge, indem er die Materialität der Welt in reine Kraftzentren auflöst. Er sagt „ich behaupte, dass man die Kraft ganz gut selbständig existierend denken kann",[1] und hält es für feststehend „dass die welche die Kraft nicht selbständig denken können, sie in Verbindung mit dem Stoffe erst recht nicht denken können".[2] Und doch bekennt er sich in der Theologie zu Gott nicht als wirkender Substanz sondern als ruhender Substanz hinter allen Attributen.

Hartmann ist im Unrecht, wenn er behauptet die positive Aseität, d. h. des sich selbst begründenten Gottes zerstöre seine Unveränderlichkeit. Es liegt diesem Bedenken der unausgesprochene Gedanke zu Grunde, alle Kausalität sei bloss zeitlich, deshalb vergänglich, eine ewige Kausalität gebe es nicht. Hartmann versucht hiefür keinerlei Beweis zu führen, weshalb dieses Bedenken gegen Gott als actus purissimus nicht ins Gewicht fällt.

2. Dennoch hält auch Hartmann für sein Absolutes eine lebendige Tat fest. Er bestimmt das Absolute neben „Identität mit sich" d. h. neben seiner absoluten Ruhe auch als lebendige

[1] Philos. d. Unb. Aufl. 10; Bd. II. pag. 111.
[2] ibid. pag. 111. Bd. II.

Manifestation d. h. als Tat. „Die Identität bezieht sich nur auf die Substanz als solche, auf das Wesen des Absoluten, nicht . . . auf die Weisen, in denen das Wesen sich manifestiert".[1]

Alle Bewegung, alle Funktion des Absoluten sind bloss der Wellenschlag an der Oberfläche seines unendlichen Wesens, der dunkle Grund dieses Wellenspiels aber bleibt in unerschütterlicher Ruhe.

Hier erhebt sich für Hartmann eine grundstürzende Frage, nämlich: Wie kommt das Wesen zur Tat? Hartmann macht keinen Anlauf, auf monistischem Boden diese Grundfrage jeder Philosophie zu beantworten, und den Gegensatz innerlich zu vermitteln. Die Ausführungen Hartmanns sind bloss derart, dass sie behaupten, die beiden Seiten müssen im Absoluten notwendig zusammengedacht werden, um das Dasein der Welt zu erklären. Wenn Gott absolute ruhende Substanz ist, wird diese Frage nie beantwortet werden können, weil die ruhende Substanz aus sich nie zur Tat werden kann, es sei denn bloss in den Köpfen der Philosophen, die diesen Begriff festhalten. Wenn aber Gott als absolute voraussetzungslose Tat gedacht wird, dann braucht er nicht mehr zur Tätigkeit überzugehen.

Hartmann weiss, warum er das Absolute als ruhendes Wesen und nicht als tätige Substanz fasst, sein ganzes System des konkreten Monismus hängt an diesen Begriff.

Hartmann bestimmt nämlich die Welt als zeitliche Manifestation Gottes, als Funktion des Absoluten. Würde er die absolute Substanz als wirkende, funktionierende Substanz fassen, wäre der Substanz Wirken ihr Wesen, so lauert im Hintergrunde der Gedanke, der den idealistischen Monismus zu Fall bringt: also muss die Welt auch die Eigenschaften Gottes aufzeigen, d. h. ihre Endlichkeit, Materialität bleiben unerklärt, und deshalb ist's mit dem ganzen System nichts.

Somit fällt von diesen metaphysischen Erörterungen aus die These Hartmanns, dass das Weltwesen in anderen Formen wirksam sein kann, als es an sich ist.

3. Ebenso fällt dieser Grundsatz vom Anderssein und Anderswirken des Absoluten von erkenntniskritischem Gesichtspunkt aus.

[1] R. d. G. pag. 121.

Unsere ganze Erkenntnis beruht nämlich darauf, dass das Wirken nicht eine Verhüllung, sondern eine Offenbarung des Wesens sei. Unsere ganze Erkenntnis wird sonst zu Illusionen. Wir schliessen in unserer Erkenntis nicht auf ein hinter der Erscheinung stehendes Wesen, auf eine verborgene Substanz, sondern wir scheiden im Wahrgenommenen die Erscheinung vom Wesen, die Bestimmtheiten vom Bestimmten. Wir nehmen nicht bloss Accidentien wahr, sondern Konkreta, in Accidenzien erscheinende Substanzen. Erst die Abstraktion löst den Wahrnehmungsinhalt in ein Substantielles und Phänomenales d. h. in ein Erscheinendes und das wodurch es erscheint, auf.[1]

Die Gründe, die Hartmann für seine These anführt, sind nicht stichhaltig. Sie sind apriorische Deduktionen. Hartmann denkt nicht, wie muss das Absolute beschaffen sein, um die Welt zu erklären, sondern, wie muss das Absolute näherhin bestimmt werden, damit es, unter Voraussetzung des monistischen Gottesbegriffs, die Welt erklären kann.

ad 1. Der Begriff der Substanz verlange diesen Gegensatz zwischen ewigem Wesen und zeitlicher Funktion.

Der Begriff an sich verlangt gar nichts, bloss eines, dass die Welt durch ihn verständlich werde. Hartmanns Antithese „Wer aber endlich den Gegensatz von identischer Substanz und wechselnden Manifestationen aufhebt . . . . aber trotzdem weder den einen Weltgrund noch die Realität der Welt aufgeben, also die Verschiedenheit von Wesen und Aktus im Absoluten festhalten will, der widerspricht sich selbst“[2] gilt bloss unter der Voraussetzung seines Begriffes vom Absoluten. Bloss wenn die Welt als unmittelbare Manifestation, als Akt des Absoluten angenommen wird, ist sein Begriff der einzig mögliche. Was nötigt uns aber, die Welt als Manifestation Gottes selbst zu fassen? Dürfen wir es überhaupt, wenn das Absolute auf dieser Voraussetzung in sich widerspruchsvoll ist? Die logische Konsequenz aus dem Hartmannschen Satz wäre bloss die: also dürfen wir die Verschiedenheit von Wesen und Akt im Absoluten nicht festhalten. Damit müsste aber Hartmann seinen Begriff des Absoluten als ruhender Substanz aufgeben,

[1] cf. Schell, Dogmatik, Bd. I. pag. 234.
[2] R. d. G. pag. 121, 122.

und Gott als funktionierende Substanz oder Aktus purissimus fassen.

ad 2. Hartmanns Befürchtung, nur der Widerwillen gegen seinen Begriff der Einfachheit Gottes als der lebendigen Fülle der Bestimmungen lehne die Trennung von Weltwesen und Weltfunktion ab, ist hinfällig. Nicht weil das theistische Denken „ängstlich und beschränkt" ist, will er von diesem Begriff der Einfachheit nichts wissen. Auch der Theismus fasst seinen Gott nicht als inhaltsleere Einfachheit, sondern als die Kraft, die die Fülle innerer Mannigfaltigkeit in sich schliesst. Der Gedanke an den trinitarischen Gottesbegriff hätte Hartmann von diesem Vorwurf abhalten können. Was uns den Hartmannschen Begriff der monistischen, unbewussten Einfachheit Gottes ablehnen lässt ist die Einsicht, dass ihm die Zurückführung der Funktion auf das Wesen nicht gelungen ist, dass sein Gott als unbewusster die Mannigfaltigkeit innerer Bestimmungen nicht in sich enthalten kann.

Bloss der persönliche Gott ermöglicht den vollkommenen Begriff der Einfachheit, er allein vermag im bewussten Gedanken „die reichen und scharfen Gegensätze" in sich zur konkreten Einheit zu binden. Der monistische Gott verliert sich als unbewusster in die Vielheit seiner Bestimmungen.

ad 3. Hartmann sucht den Begriff des Absoluten als unbewusster Einheit von Wirken und Wesen zu empfehlen, indem er sagt: Die Möglichkeit der begrifflichen Bestimmung und damit der Erkenntnis sei daran geknüpft. Er macht dem Theismus zum Vorwurf er habe mit Begriffen über Gott gedacht, deren Sinn durch unwahre Verabsolutierung zerstört war. Die Philosophie aber dürfe sich nicht scheuen, mit Begriffen über Gott zu denken, die ihres Sinnes noch nicht durch Verabsolutierung beraubt wären.

Darauf ist zu erwidern:

Gewiss ist die Erkenntnismöglichkeit eines jeden Dinges, also auch des Absoluten an das Bestehen innerer oder äusserer Gegensätze geknüpft. Erkennen heisst ja definieren, das ist Abgrenzen gegen das fremde gegen alles Äussere, oder wo, wie bei Gott, von keinem Aussen die Rede sein kann, das Abgrenzen der inneren Bestimmungen gegeneinander. Unsere Erkenntnis ist eben diskursiv, nicht intuitiv, d. h. wir können

das Ding nie erkennen, was es in sich selbst ist, sondern wir bestimmen sein Wesen vorzüglich negativ, was es nicht ist, und nur soweit, als diese negativen Bestimmungen es gestatten, führen wir zur Bestimmung des Dinges die gegenteiligen positiven Begriffe an.

Allein Hartmann scheint bei diesem Einwand vorauszusetzen, als ob wir das Wesen des Absoluten, wie es in sich selbst ist, erkennen müssten, bloss auf diesem Standpunkt wird es erklärlich, warum Hartmann die Erkenntnismöglichkeit des absoluten Wesens an den Gegensatz zwischen Wesen und Wirken knüpfen will.

Hartmann übersieht hiebei, dass der Weg unserer Gotteserkenntnis ein ganz anderer ist. Die Möglichkeit der Erkenntnis des Absoluten ist nicht an immanente Gegensätze geknüpft, sondern an das Bestehen einer Welt, zu deren Erklärung wir Gott brauchen und wir erschliessen bloss soviel von seinem göttlichen Wesen, als wir zur Erklärung des Tatbestandes brauchen.

Übrigens ist es ungerecht, wenn Hartmann aus der Verabsolutierung der Begriffe, vor ihrer Anwendung auf Gott, dem Theismus einen Vorwurf macht. Der Theismus war sich stets bewusst, dass seine Erkenntnis von Gottes Wesen immer eine inadäquate bleiben muss. Unsere Begriffe sind nämlich aus der Wirksamkeit abstrahiert und trotz ihrer Reinigung oder Verabsolutierung verlieren sie nie die ihnen anhaftende Erdenschwere. Aus diesem notwendigen Anthropomorphismus dürfte Hartmann am wenigsten dem Theismus einen Vorwurf machen, da er ja selbst in der Philosophie des Unbewussten urteilt, bloss, was wir an uns selbst verstehen, verstehen wir auch an der Welt.[1] Wir betrachten doch auch die Erkenntnis der Aussenwelt als eine wahre Erkenntnis, obwohl wir ganz genau wissen, dass die Welt an sich in ganz anderen Formen existiert, als die in denen wir sie denken.

Das aber hat der Theismus durch die Verabsolutierung der Begriffe erreicht, dass er die gröbsten und augenscheinlichsten Widersprüche von Gott ferngehalten hat, Hartmann aber vermag durch die Anwendung des Begriffs vom ruhenden

[1] Zitiert aus Drews, die deutsche Spekulation seit Kant, Bd. II. pag. 592. cf. Hartmann, Ph. d. U., Bd. II., pag. 413.

Wesen und der zeitlichen Funktion nicht den Widerspruch im absoluten Wesen zu überwinden. So ist der Begriff des Andersseins und Anderwirkens weil widerspruchsvoll, überhaupt keine Erkenntnis.

ad b) Religiöser Gedankengang.

Auf Grundlage der unbewussten Einheit zwischen ewigem Wesen und zeitlicher Funktion kommt auch das religiöse Bewusstsein nicht auf seine Rechnung.

Das religiöse Bewusstsein des Menschen liegt auf Seite der zeitlichen Manifestation Gottes. Es wollte erlöst werden von der Abhängigkeit, vom Innerweltlichen. Aber da der Hartmannsche Gott keinen Weg findet vom ruhenden Wesen zu zeitlicher Funktion, so führt auch kein Weg von der Welt zu Gott zurück. Das heisst die Erlösung, die Überwindung der Abhängigkeit von der Welt, muss Illusion bleiben.

Ein Sockel —, die Substanz —, auf dem eine Statue —, die Funktion, — steht, erklärt die Statue nicht und wird sie nie aus ihrem Einzel- und Eigensinn zurückrufen können in den Mutterschoss des einen Steins, aus dem der Bildhauer beide gemeisselt hat.

Auch vom religiösen Gesichtspunkt aus ergibt sich mithin, dass auf Grundlage des monistischen, unbewussten Gottes Gott nicht der friedewinkende Hafen sein kann. Alle behauptete Wesensidentität nützt nichts, solange die Einheit zwischen Funktion und Wesen nicht widerspruchslos durchgeführt ist.

Nur wenn der Weg vom Wesen zur Tat im bewussten Gedanken Gottes geschah, findet der Menschengeist rückwärtsschreitend auch den Weg zur Sabbatruhe in Gott.

§ 7.

2. Zur Kritik des kosmologischen Beweises.

a) Metaphysischer Gedankengang.

Anzuerkennen ist der Grundsatz Hartmanns, bloss die Einheit könne Grund der Vielheit sein. Die Vielheit ist nicht aus sich selbst erklärlich. Da die Naturordnung mehr Vielheit als Einheit ist, so kann die Naturordnung selbst nicht das gesuchte Absolute sein, das Absolute muss vielmehr über der Naturordnung stehen als deren Grund.

Hier jedoch erhebt sich für Hartmann die Frage, gelingt es seinem Gott als unbewussten Einheitspunkt des Vielen, das Viele zu erklären?

Da Gott in sich eins ist, und die Vielheit der Naturordnung bloss auf Seite seiner Funktion liegt, so wäre der kosmologische Beweis streng genommen mit dem ontologischen Beweise gewürdigt. Wenn Hartmanns Absolutes nicht verständlich machen kann, wie es aus seiner Ruhe zur Tätigkeit übergehen kann, so kann, da die Vielheit der Naturmechanismen die nächste Folge der Tätigkeit des Absoluten ist, auch keine Aufklärung erwartet werden über die Frage: Wie kommt das Absolute zur Vielheit in der Weltmanifestation. So ist der kosmologische Beweis nur der ontologische Beweis, aber diesmal nicht unter dem Gesichtspunkt der Tätigkeit, sondern der Vielheit.

Allein nicht bloss als Spezifikation des ontologischen Beweises, sondern auch in sich ist der kosmologische Beweis Hartmanns hinfällig.

Vermag der unbewusste Gott die Vielheit zu erklären? Das ist auf dem Standpunkt dieses Beweises die grundstürzende Frage.

Nach Hartmann fasst das Unbewusste die Gesamtheit der Ideen in sich zusammen. Allein ist dies dem unbewussten Geiste möglich?

Es drängen sich folgende Schwierigkeiten auf:

1. Wie denkt sich Hartmann dass das Absolute zur Vielheit seiner Ideen komme? Wie soll dieser Gott beschaffen sein, dass er wirklich die Vielheit schaffen und erklären und in sich zusammenhalten kann? Hartmann denkt die Vielheit der Ideen als objektive Wahrheit. Allein es gibt keine Vielheit ohne den bewussten Geist, der sie hervorbringt. Wir dürfen Gott nicht als unbewusste unpersönliche Einheit objektiver gegenständlicher Ideen fassen. Deshalb gingen wir ja in Gedanken über die Vielheit der in der Welt verwirklichten Ideen hinaus gerade weil sie rein objektive Sache waren, um eine hinreichende Ursache für dieselben zu suchen. Überträgt Hartmann nicht die sachliche Vielheitlichkeit der Ideen, die in der Welt vorhanden sind, einfach in Gottes Wesen? Dürfen wir Gott aber in denselben Kategorien denken wie die erklärungsbedürftige Welt?

2. Indem Hartmann seinem Absoluten als unbewusstem Geist die Fülle aller Ideen zuweist, die er schon nebeneinander in sich tragen soll, bleibt die Einheit des absoluten Geistes unerklärt. Wie es ohne den bewussten persönlichen Geist zu keiner Vielheit der Ideen kommen kann, weil nur er sie denken und gegenseitig bestimmen kann, so kommt es auch ohne den bewussten Gott zu keiner Einheit in der Vielheit.

Wie soll der unbewusste Geist die Ideen in sich zur Einheit zusammenfassen? Ist nicht die Gefahr, dass die Vielheit die Einheit zerreisst? Was ist denn der Hartmannsche Gott ausser der Vielheit seiner Ideen? Keine Kraft der Einheit, die sich selbst behauptet, denn das wäre nur möglich im bewussten Gedanken, also wenn Gott Persönlichkeit wäre, der unbewusste Geistbegriff Hartmanns ist nur ein Zauberring aus Dunst und Nebel, der sich um die Vielheit sachlicher Ideenfülle legt, aber gerade sowenig wie Dunst und Nebel die disparaten Ideen von allem Wirklichen und Möglichen zusammenhalten kann.

Es ist schwer diesen Hartmannschen Begriff der unbewussten Einheit in der Vielheit sich nahe zu bringen, der Begriff ist zu abstrus. Aber es ist unmöglich, den unbewussten Geist als Einheitspunkt aller Ideen zu behaupten.

Eine wirkliche Einheit ist bloss die bewusste Innerlichkeit des Geistes. Der lebendige Geist umschliesst im bewussten Gedanken die Vielheit der Ideen, und wenn sie noch so konträr entgegengesetzt sind, ohne von den Gegensätzen mitgerissen zu werden.

Was soll das Einheitsband sein, das die Mannigfaltigkeit in sich zusammenschliesst, wenn nicht der bewusste persönliche Gedanke? Hartmann behauptet die ontologische Wesensgleichheit leiste das. Genügt aber eine ontologische Wesensidentität hiezu?

Verdeutlichen wir uns dies an einem Beispiel:

Alle Völker des Erdkreises nehmen wir an, sind mit einer Naturausstattung begabt, der geistig-sittlichen Menschennatur. Sie wären also sachlich, ontologisch eins. Ihre Natur ist die gleiche. Genügt aber solche ontologische Einheit zur wirklichen Einheit? Welche Einheit steht höher? Die bewusste Einheit etwa der Gelehrten, die sich die Edition der alten Sanskrit und

Paliwerke vorgenommen haben, oder die ontologische Einheit, die einen kultivierten Europäer mit einem Buschmann oder Australneger verknüpft? Die Kulturrassen haben trotz aller ontologischen Gleichheit noch bis in unser Jahrhundert die zurückgebliebenen Völkerschaften verkauft als Sklaven, und trotz der ontologischen Gleichheit der Menschennatur hat der Kapitalismus der modernen Zeit die rücksichtsloseste Freibeuterei getrieben. Soviel leistet bestenfalls die ontologische Wesensverknüpfung des Vielen. Eine wirkliche Einheit kam erst zu Stande, als man die Völker unter religiösem, sprachgeschichtlichem oder sonstigem Gesichtspunkt interessant fand. Die wirkliche Einheit ist somit nicht ein Verdienst der ontologischen Wesensgleichheit, sondern ein Verdienst des bewussten Geistes, der die Brücke von Volk zu Volk und Mensch zu Mensch geschlagen hat.

Oder, was wäre die Einheit des Menschengeschlechtes wert, wenn Christoph Columbus nicht den Weg nach Amerika gefunden hätte, so dass beide Länder in befruchtenden Wechselverkehr treten konnten? Was nützte uns die ontologische Einheit mit den Asiaten oder Japanern, wenn sie noch nicht entdeckt wären? Erst der Handel und der Verkehr hat eine wirkliche Einheit, die Einheit des bewussten Geistes hervorgebracht.

3. Auf dem Hartmannschen Standpunkt des unbewussten Geistes wird nicht bloss die Einheit neben der Vielheit im göttlichen Wesen selbst unverständlich, sondern auch die Einheitlichkeit in der Vielheit der Welt. Die Vielheit in der Welt ist ja einheitlich geordnet, das Mannigfaltige ist unter Gesetze und Regeln gebracht, die Vielheit der Weltideen sind also auf einander bezogen, sie sind aufgeschlossen für einander. Wie erklärt Hartmann diese Erscheinung? Woher die Aufgeschlossenheit der Naturkausalitäten unter einander?

Für Hartmann bleibt dies ein unlösbares Rätsel. Das ist, muss er sagen, deshalb so, weil die Ideen in Gott selbst so unter einander in Wechselbeziehung stehen. Wie kommt es aber, dass die Ideen in Gott in Wechselbeziehung stehen? Hier versagt Hartmanns Begriff des unbewussten Geistes.

Wie Gott ewig in sich die Fülle der Ideen in sich trägt oder vorfindet, so findet er auch als sachliche Notwendigkeiten die Wechselbeziehungen der Ideen unter einander vor.

Die Wechselbeziehung des Vielen unter sich, die innere Verwandschaft der Weltdinge miteinander kann bloss erklärt werden, wenn sie als Gebilde der bewussten schöpferischen Weisheit betrachtet wird. Ein in Verbindung mit einandersetzen verlangt den persönlichen Geist, denn bloss der bewusste Geist steht über dem Gegensatz des Vielen, kann mithin die Ideen für einander aufschliessen und aufeinander beziehen. Der unbewusste Geist, der seine Ideen ist, nicht in bewusster Innerlichkeit hat und gestaltet, vermag nicht die sachliche Fülle seiner Ideen unter einander in Beziehung zu setzen. Seine Ideen gleichen den hundert Sternen einer Rakete, die in der Luft platzend, die feurigen Sternchen in den Himmelsraum hinauswirft, wo sie auf tausend Pfaden sich im All zerstreuen ohne innere Einheit, nachdem nun einmal die Rakete geplatzt ist.

b) Religiöser Gedankengang.

Darin ist Hartmann ohne Zweifel in Recht, dass das religiöse Bewusstsein mit einer ewigen Materie nichts anzufangen vermag. Der Mensch will in Gott den absoluten Grund von allem finden. Zwei gleich ewige Substanzen würden nicht bloss der Methaphysik, sondern auch der Religion Abbruch tun, denn der Mensch kann bloss einem Herrn dienen.

Weiterhin ist Hartmann im Rechte, wenn er vom religiösen Gesichtspunkt aus das Absolute nicht in der Naturordnung selbst, sondern hinter ihr findet, denn ein Gott, der uns von der Welt erlösen soll, darf selbst nicht diese Welt sein.

Allein auch im religiösen Gedankengang versagt der Begriff des absoluten unbewussten Geistes oder der Einheit, wie ihn Hartmann entwickelt.

Wenn die Vielheit in keiner wirklichen Verknüpfung mit der Einheit in Gott steht, dann vermag Gott auch nicht den Menschengeist aus der Vielheit zu erlösen. Wenn Gott aber als bewusster Geist das Viele gedacht hat, so ist es seinen Gedanken nicht fremd und steht jederzeit mit ihm als der begründenden Einheit in Verknüpfung.

So wird bloss auf theistischer Basis verständlich, wie Gott den Menschen aus der Vielheit erlösen kann, und bloss auf theistischer Grundlage darf der Menschengeist mit Recht eine solche Erlösung erhoffen. Die metaphysischen Grundlagen einer

wahren Erlösungspsychologie sind mithin nicht die monistischen des unbewussten Geistes, sondern die theistischen der bewussten selbstmächtigen Persönlichkeit.

Gott wird als unbewusster Geist selbst zerrissen in der Vielheit seiner Ideen und ist nicht mehr die absolute Erhabenheit über das unruhig wimmelde Nacheinander.

Als unbewusste Einheit von absolutem Wesen und Ideen vermag der Monismus nicht die Ideen mit Gott lebendig zu verknüpfen. Die Vielheit wird Gott gegenüber selbständig, man weiss nicht, was das im Hintergrund stehende Absolute noch leisten kann zur Verknüpfung der Ideenvielheit mit sich. Mit der Selbstständigkeit der Ideen gegen das Absolute geht auch das Absolute der Ideen verlustig. Damit fällt aber zugleich der metaphysische Boden zum Postulat der Religion, dass Gott dynamische Allgegenwart sein solle, um im kleinsten und in der Vielheit die absolute Abhängigkeit von Gott festzuhalten.

§ 8.

Zur Kritik des teleologischen Beweises.

a) Metaphysischer Gedankengang.

Es ist ein nicht zu unterschätzendes Verdienst der Hartmannschen Philosophie, dass sie ernstlich für die teleologische Betrachtungsweise der Natur eintrat, und zwar in einer Zeit, wo man einen wahren Abscheu vor der Teleologie hatte. Insbesondere in den siebziger Jahren, als die Philosophie des Unbewussten erschien, war die Strömung, speziell naturwissenschaftlicher Kreise antiteleologisch. Hartmann versuchte mit dem ganzen Gewicht seines eminenten spekulativen Geistes darzutun, dass der Effekt einer Kausalreihe nicht bloss Resultat, sondern auch Absicht sei.

Er erkennt, dass die Gesetze in der Welt nicht zu verstehen seien als bloss zufällige Kombinationsresultate mechanisch materieller Prozesse, er sieht vielmehr, dass die Naturgesetzlichkeit teleologischen Absichten oder Zwecken dient.

Hartmann kämpft weiterhin dafür: die kausalen und finalen Betrachtungsweisen seien keine sich ausschliessenden Gegensätze, sondern bloss zwei Seiten einer und derselben Sache. Die kausale Betrachtungsweise hebt die teleologische Naturbetrachtung nicht auf, sondern wird zu ihr hingeführt, die teleo-

logische Naturbetrachtung kommt nicht aus ohne die kausale. Hartmann sieht nirgends, wie der Zweck die Kausalität an sich reisst, um sie zu dirigieren, sondern er sieht in der Kausalität nichts anderes als fortschreitende Verwirklichung der immanenten Teleologie. Er sagt: „Je nachdem das Denken den realen Prozess in der Richtung vom Späteren auf das Frühere oder vom Früheren auf das Spätere logisch reproduziert“ [1], heisst diese logische Bedingtheit Teleologie oder Kausalität.

Allein Hartmann glaubt, bloss der immanente unbewusste Gott erkläre die Teleologie, wir werden sehen, ob mit Recht oder Unrecht. Hartmann selbst formuliert den Einwand, den wir gegen den unbewussten Gott Träger der Teleologie erheben, folgendermassen: „Zwecke setzen heisst für seine Zukunft sorgen; wie kann nun ein Unbewusstes, d. h. ein sich seiner als eines Gegenwärtigen Unbewusstes, sich seiner als eines Zukünftigen bewusst sein“.[2] Hartmann sucht allerdings den Einwand abzuwehren, indem er sagt: Nur im Reiche der Individuation bedürfe es des Bewusstseins, um Zwecke zu setzen, denn hier können die Zwecke bloss mit Anschluss anderer Individuen erreicht werden und so mache bloss „diese Exklusivität des Bezweckten . . . die scharfe und deutliche Unterscheidung des Trägers des bezweckten Zustandes von anderen Individuen erforderlich.“[3] Für das Alleine, das nichts ausser sich habe, gegen das es seine Zwecke abgrenzen müsse, sei „die Frage nach dem Träger des Zustandes . . . eine völlig bedeutungslose.“[4] Hartmann glaubt also, es sei die notwendige Art des Alleinen teleologisch wirksam sein zu müssen und mit dieser Notwendigkeit verwehrt er uns die Frage nach der positiven Begründung der Teleologie des Absoluten.

Allein die Frage bleibt: Woher die Notwendigkeit des Alleinen, gerade teleologisch wirksam sein zu müssen? Wenn Hartmann sich bei der rein sachlichan Notwendigkeit beruhigen kann, warum nimmt er denn Gott als Erklärungsgrund der Weltteleologie an? Ist die Teleologie der Welt als Sache nicht gerade so notwendig?

---

[1] R. d. G. pag. 129.
[2] Phil. d. Unbew. Bd. II, pag. 184.
[3] ibid. pag. 185.
[4] ibid. pag 185.

Die Teleologie wird nicht verständlich als reine sachliche Notwendigkeit des absoluten Geistes. Alle Sache muss zurückgeführt werden auf eine begründende Ursache oder Urtat. Es gibt keine rein immanente sachliche Notwendigkeit, die aus sich selbstverständlich wäre, wenn sie nicht ihre wirkliche Begründung im bewussten Gedanken und Willen erhält. Bloss der persönliche Geist erklärt die Teleologie, weil bloss im bewussten Gedanken ein Ziel vorausgenommen werden kann, und weil bloss der bewusste Geist die immanente Notwendigkeit würdigen resp. schöpferisch gestalten kann.

Es ist unrichtig, wenn Hartmann die Notwendigkeit der bewussten Teleologie durch die Individuation bedingt sein lässt. Der Zweck bedarf des Bewusstseins ja nicht bloss, um sich gegen alles andere abzugrenzen oder sich selbst zu behaupten, mithin als rein praktische Notwendigkeit, wer Zweck sagt, sagt vielmehr begriffsnotwendig damit Absicht und damit zugleich auch bewussten Geist. Hartmann soll den Begriffen ihre Bedeutung lassen oder seine „Teleologie" bloss Resultat nennen.

Die Befürchtungen die Hartmann gegen den persönlichen Gott als Träger der Teleologie erhebt, sind hinfällig:

ad 1. Der bewusste Gott setze den Zweck zuerst als abstrakten, für sich allein herausgehobenen Gedanken, erst dann suche er nach den besten Mitteln seine Zwecke zu erreichen, während der unbewusste Geist Zweck und Mittel in Einem denke.

Bloss das empirische, menschlich beschränkte Bewusstsein muss sich zuerst einen Zweck vorstellen, um nachher die rechten Mittel zu seiner Erreichung zu suchen.

Aber es wäre unzulässlich, dies als eine notwendige Form des Bewusstseins überhaupt zu bezeichnen, es gibt nicht bloss ein diskursives Bewusstsein, das erst im Nacheinander die Gedanken oder Gegenstände ins Licht heben kann, sondern auch ein intuitives, das allen Gedankeninhalt, Zwecke sowohl wie Mittel im Lichte des ewigen Tages in sich trägt.

Warum bloss der Mensch zuerst einen Zweck als abstrakten Gedanken herausheben muss, um erst nachträglich die Mittel hiezu zu suchen, wird sich zeigen, wenn wir die Bedingungen der menschlichen teleologischen Wirksamkeit verstehen.

Der Menschengeist muss seine Zwecke in einer Welt und mit Mitteln verwirklichen, die nicht aus ihm selbst herstammen.

Er findet eine Welt mit eigener immanenter Teleologie vor, die er erst nachträglich in seine Pläne, seine Teleologie einordnen, oder mit ihr in Übereinstimmung setzen muss. Es ist somit das Suchen nach den Mitteln, das Abwägen der Mittel zum Zwecke nicht in der Art des Bewusstseins an sich bedingt, sondern darin, dass der Mensch der Naturgesetzlichkeit nicht als Universal-, sondern als Partikularursache gegenübersteht, dass er das Reich seiner Freiheit, seine Absichten, mit einem Reich des für ihn Notwendigen ausgleichen muss.

Anders aber das Bewusstsein Gottes. Es steht der Naturordnung nicht als Partikular-, sondern als Universalursache gegenüber. Es bringt nicht seine Zwecke an eine von ihm unabhängige Welt der Mittel heran, sondern er begründet beide in ihrer ganzen Tiefe und Ausdehnung.

ad 2. Aus dem oben gesagten widerlegt sich auch der Einwand Hartmanns, der bewusste Gott zerstöre den natürlichen Zusammenhang zwischen Zweck und Mittel.

Gott braucht als absolut veraussetzungslose Schöpfertat nicht erst die objektive Vernunft der natürlichen Mittel und Wege zu zerstören, um sie für den Dienst seiner Absichten tauglich zu machen.

Gott begründet vielmehr erst die objektive Vernunft der Mittelursachen und begründet sie eben in ihrer Hinordnung auf die Zwecke. Es kommen also nicht Gottes und der Mittel Zwecke in Konkurrenz. Indem die Dinge der von Gott in sie gelegten immanenten Vernünftigkeit folgen, also bloss das Gesetz ihres Wesens auswirken, sind sie nichts anderes als Diener des göttlichen Zweckes. Nicht widerwillige Diener, die unter dem aufgelegten Joche seufzen, sondern freie Diener, die wissen, dass Gott dienen, herrschen ist, weil sie im Anschluss an Gott ihr eigenes Wesen finden und somit ihre Freiheit zurückerhalten.

ad 3. Auf den Einwand Hartmanns, der persönliche Gott lasse unerklärt, wie er zur Allwissenheit, d. h. zum Wissen alles Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen komme, ist zu erwidern:

Betreff des Einwandes, Gott könne kein Wissen von dem gegenwärtigen Weltzustand haben, weil er ein gegenüber der Welt „selbständig agierende Substanz“ sei, ist zu sagen:

Wohl denkt der Theismus seinen Gott als selbständig agierende Substanz und er will damit sagen, dass Gottes Wesen der Welt als Lebensinhalt nicht bedürfe.

Aber der Theismus denkt die Welt nicht als selbstständig agierende Substanz, er führt sie vielmehr nach ihrem ganzen Wesen und in jedem Augenblicke ihres Daseins auf den vernünftigen Willensakt Gottes zurück. Auch der Theismus lässt die Welt nicht als etwas von Gott vorgefunden werden, das er selbst vor Jahrtausenden geschaffen hat und sich gelegentlich nach ihr erkundigen geht, die Welt ist immer in jedem Zeitmoment im Bewusstsein Gottes und deshalb kann keine Veränderung in der Welt geschehen ohne den schöpferischen Willen Gottes. Auch der Theismus sagt, bloss das ist, was Gott denkt und will, darum ist nichts in der Welt, was Gott nicht aufs vollkommenste wüsste. Es ist zur Erklärung des Wissens Gottes um jeden einzelnen Zeitpunkt der Welt durchaus nicht nötig, wie Hartmann annimmt, dass die Welt die Entfaltung des allwissenden Gottes selbst sei, die schöpferische Ursächlichkeit des Theismus genügt vollkommen hiezu, ja noch besser als der unbewusste Gott. Der bewusste Gottweiss nämlich nicht bloss nur die Dinge, was sie sind, er weiss auch, was sie für ihn selbst sind, frei geschaffene Abbilder seiner Vollkommenheit, der unbewusste Gott Hartmanns weiss aber bloss die Dinge allein, nicht aber ihre Stellung zu seinem eigenen Wesen. Er übersieht, d. h. weiss nicht die Dinge nach allen ihren Beziehungen, während der Theismus sie nach allen ihren Verhältnissen ebensogut wie in ihrem eigenen Wesen von Gott erkannt sein lässt. Übrigens wäre es eine interessante Frage: Weiss der Hartmannsche Gott überhaupt, was die Dinge sind, wenn er ihre Beziehung zum Absoluten selbst nicht erkennen kann? Was sind denn die Dinge anders als leerer Ausgangspunkt ihrer Beziehungen?

Was die Schwierigkeit Hartmanns betreffs des Vorherwissens Gottes anbelangt, so ergibt sich die Lösung folgendermassen: Hartmann glaubt, wegen der dem Vorherwissen Gottes korrespondierenden Vorherbestimmung sei das Vorherwissen Gottes als bewusster Persönlichkeit eine Vergewaltigung der Selbstbestimmung des Individuums.

Das Vorherwissen des persönlichen Gottes ist nicht nach Art der Willkürallmacht oder einer gewaltsamen Zauberei zu verstehen. Auch der theistische Gott ist in der Lage gesetzmässige Prädetermination und Selbstdetermination zu verknüpfen.

Wir hörten ja vorhin, dass Gott nicht die Selbstdedermination der Geschöpfe resp. deren Selbstständigkeit nach irgend einer Richtung vorfindet, sondern dass er die Mittelursachen, also auch die Selbstdetermination der Individuen, erst ermöglicht. Sowenig es denkbar ist, dass Gott seinen einmal gedachten Gedanken widerspricht, sowenig ist es denkbar, dass sein Vorherwissen der zukünftigen Entwickelungen der Welt, die von ihm in die Welt gelegte erste Gesetzlichkeit des eigenen ungestörten Wachstums zerstöre.

Hartmann versucht die durch seinen unvollkommenen Begriff des schöpferischen Bewusstseins selbstgeschaffenen Schwierigkeiten zu überwinden, indem er Gottes Vorherwissen als unpersönliches fasst. Gottes Vorherwissen sei nicht etwas dem ungestörten Ablauf der Naturordnung fremd gegenüberstehendes, sondern das Mitschauen der Zukunft in und durch die Gegenwart, in der die Zukunft implizite durch die für alle Zeit andauernde Konstanz der Gesetze mitgegeben sei.

Wir haben gesehen, dass der richtig verstandene Theismus keinen Anlass zur Besorgnis gibt, als zerstöre der persönliche Gott die Naturordnung durch sein Vorherwissen. Damit wäre die positive Darlegung Hartmanns von der Allwissenheit des monistischen Gottes hinfällig, weil überflüssig, geworden.

Jedoch richten wir unsere Kritik auch direkt gegen die Hartmannsche Bestimmung der Allwissenheit des Absoluten.

Ist das Mitschauen der Zukunft in der Gegenwart wirkliche Allwissenheit?

Verdeutlichen wir das an einem Beispiel:

Das Wachstum unseres Körpers geht mit immanenter logischer oder biologischer Gesetzmässigkeit vor sich. Wäre der Menschenkörper hellsehend wie das Hartmannsche Absolute, so könnte er aus der gegebenen Naturanlage seines Kindheitsstadiums, das Fernbleiben der Krankheiten vorausgesetzt, die Gestaltung und Entfaltung dieser biologischen Keime im Mannesalter und das Absterben desselben nach naturgesetzlichem Verlauf im Greisenalter, durch die Gegenwart mitschauen.

Wird man aber dieses Wissen des Körpers um sich etwa auf eine Stufe stellen mit dem Wissen, mit dem der selbstbewusste Gedanke seinen Lebensgang miterlebt? Zerstört etwa der selbstbewusste Menschengeist die natürlich gesetzmässige Entwicklung der Menschenseele?

Die bewusste Menschenseele ist doch in viel höherem Grade „wissend" als der angenommene hellseherische Menschenkörper. Der bewusste Gedanke, der das Ziel sieht, der sich bewusste Willensziele vorsteckt und Zweckgedanken vorausnimmt, weiss doch viel tiefer und inniger von allem, was ihn zu diesem Ziele auf gesetzmässigem Wege näherführt, als der unbewusste Körper, dessen zukünftige Entwicklungen nur ein naturhaftes Fortschreiten und ein natürhaftes Wissen erlauben.

So ermöglicht allein der theistische Begriff des selbstbewussten Gottes den reichsten und tiefsten Begriff der Allwissenheit des Absoluten. Denn neben seinem Vorherwissen, das wie das Licht des Leuchtturmes vorfällt in die Zukunft, erlebt er, menschlich gesprochen, wissend die ganze Bahn der Entwicklung nochmals durch.

ad 4. Hartmann fürchtet, der innige Zusammenhang zwischen Kausalität und Finalität werde durch den bewussten Gott zerstört. Mit Unrecht! Auf Grundlage des voraussetzungslosen Schöpfungsbegriffes sehen wir, dass Gott nicht die Naturursachen zerstört, um zu seinen Absichten zu gelangen, sondern dass er sie in Hinordnung auf seine Zwecke bereits begründete. Auch der Theismus kennt keinen deus ex machina, der irgendwann in die Naturordnung eingreift, auch für ihn sind Finalität und Kausalität zwei Seiten einer Sache, bloss durch den Betrachtungspunkt verschieden. Auch im theistischen System erreichen nicht Gott und die Naturursachen ihren Zweck, sondern Gott in den Naturursachen.

ad b) Religiöser Gedankengang.

Wenn der teleologische Beweis auf dieser Stufe Gott postulierte als den, der das religiöse Bewusstsein von der Abhängigkeit der Sonderzwecke erlösen soll, ist eine solche Erlösung auf Hartmann'scher Grundlage möglich? Wir haben gesehen, der unbewusste Geist lässt die Tatsache der Teleologie unerklärt. Er muss sie letzten Endes als objektive Notwendigkeit behaupten,

ohne sie mit dem absoluten selbst in innere Verbindung setzen zu können.

Mit dieser Unfähigkeit die Weltzwecke wirklich zu erklären, verliert das Absolute auch die Möglichkeit, den Menschen von denselben zu erlösen. Worüber Gott keine vollkommen klare, schöpferische Einsicht hat, darüber hat er auch keine Macht. Nur von dem, was er selbst im vollsten Licht des Gedankens geschaffen, davon kann er auch erlösen, denn auch hier gilt, das Wissen (i. e. das schöpferische Wissen) verleiht Macht (sc. zur Erlösung).

Sodann ist die Befürchtung Hartmanns hinfällig, wenn Gott kein immanenter Geist sei, könne er nicht von der Weltteleologie erlösen. Nur wenn die Weltteleologie seine Erscheinung sei, habe er die Macht, sie in sich aufzuheben.

Diesem Bedenken liegt der Gedanke zu Grund, als sei die theistische Teleologie als Eigenschöpfung Gottes noch etwas, was aus sich oder gegen Gott existieren könne.

Mit dem Zurückführen der Welt nach allen Gesichtspunkten auf den ursächlichen Gedanken und Willen Gottes, mit dem Begriff der Schöpfung als durchaus voraussetzungsloser Freiheitstat erledigt sich dieses Bedenken.

A. Darlegung der zweiten Gruppe der Hartmannschen Gottesbeweise.

II. Die psychologische Beweisführung.

Gott als das die absolute Abhängigkeit begründende Moment.

§ 9.

1. Beweis: Der erkenntnistheoretisch-idealistische Beweis.

Die Freiheit von der Welt, das negative Moment des Erlösungsprozesses, wird nicht gewonnen ohne das positive Moment, ohne die absolute Bindung des von der Welt befreiten Menschen an Gott. Wie es in der christlichen Dogmatik keine Erlösung von der Sünde gibt ohne die Heiligung, so stehen auch die Grundgedanken der ersten und zweiten Gruppe im innigsten Verhältnis zu einander. Es sind bloss 2 Ansichten derselben

Sache. „Insoferne . . . . jede Einwirkung die ich erfahre, aus dem Charakter oder gesetzmässigen Beschaffenheit von Individuen höherer oder niederer Ordnung logisch determiniert ist, fällt sie unter den Begriff meiner relativen Abhängigkeit von der Welt; insoferne aber jede solche Einwirkung logisch determiniertes Glied in der absoluten Idee und dem absoluten Willen ist, fällt sie unter den Begriff meiner absoluten Abhängigkeit von Gott".[1] Wird auf die Welt reflektiert, so stellt sich Gott als das die Freiheit von der Welt bedingende dar, wird auf Gott selbst reflektiert, so ist diese Freiheit von der Welt nichts anderes als absolute Abhängigkeit von Gott.

a) Metaphysischer Gedankengang.

Der erkenntnis-theoretisch-idealistische Beweis geht aus von der Tatsache unserer Wahrnehmung. Ich kann die Welt nicht unmittelbar in ihrem eigensten Wesen ergreifen, die Welt geht nicht in den Formen, in denen sie an sich ist, in mein Bewusstsein ein sondern bloss im idealen Vorstellungsbilde. „Meine Welt ist zunächst meine subjektive Erscheinungswelt".[2] In mir ist eine Menge von Bildern und Vorstellungen, eine Welt von Farben, Klang und Licht. Wie kommt es zu dieser inneren Welt?

Aus meinem eigenen Geiste stammen all diese Anschauungen und Ideen nicht. Ich fühle mich in den Anschauungen und Ideen an ein meiner Geistbetätigung überlegenes Gesetz an einen objektiven Faktor gebunden. „Die objektiv reale Welt ist . . . nicht ohne weiteres zu identifizieren mit der subjektiv idealen Vorstellungswelt und wegen dieser Identität als ideal zu setzen".[3] Die innere Welt ist also nicht, wie *Fichte* wollte, bloss als Evolution des absoluten Ich zu begreifen. Ich bin zwar der Träger, aber nicht der primäre und alleinige Urheber des Weltbildes in mir, ich bin „instinktiv genötigt, dieser meiner subjektiven Erscheinungswelt transzendentale Bedeutung beizulegen, d. h. eine unabhängig von meiner Bewusstseinsfunktion existierende transzendentale Welt zu supponieren".[4]

[1] R. d. G. pag. 136.
[2] R. d. G. pag. 132.
[3] ibid. pag. 133.
[4] ibid. pag. 132, 133.

„Die objektive reale Welt ist . . . . „noch weniger . . . . etwas dem idealen Bewusstseinsinhalt völlig heterogenes, stofflich solides (wie der naive Realismus glaubt".[1]

Wie muss aber diese objektive reale Welt beschaffen sein, um in mir subjektiv ideale Nachbilder ihrer Wirklichkeit hervorrufen zu können?

Tatsache ist ja, dass unsere Erkenntnis kein unmittelbares Hereinnehmen der Wirklichkeit, wie sie an sich ist, einschliesst, dass unsere Vorstellung von der Welt „subjektiv gefärbt"[2] und „perspektivisch verschoben"[3] ist.

Dieses Hereinwirken der objektiven Welt in meinen Geist ist auf objektiver Seite an zwei Bedingungen geknüpft:

1. Dass die objektiv reale Welt einen idealen Gehalt habe, d. h. selbst Vernunft sei. Denn bloss die Vernunft kann in meinem Bewusstsein vernünftige Anschauungen und Ideen erklären. Erst wenn die objektive Welt selbst Idee sei, vermöge sie Ideen in mir hervorzurufen.

2. Die weitere Bedingung meiner Ideenbildung ist, dass dieser objektive vernünftige Inhalt der Welt auch causal übermittelt werde. Das objektiv Logische genügt nicht zur Ideenbildung, es muss mich affizieren, in mich hereinkommen. Daher muss zur Erklärung der menschlichen Ideenbildung zur objektiv realen Vernunft noch eine Kausalität erforderlich sein, die mir den idealen Gehalt der Aussenwelt übermittelt.

Beides aber vermag die Welt nicht, wenn sie nicht Vernunft und Wille ist. „Die kausale Einwirkung selbst ist das sich geltend Machen einer logischen Gesetzmässigkeit, welcher durch den sie realisierenden Kraftwillen Nachdruck verliehen wird. Dass ich eine kausale Einwirkung als real empfinde, liegt also an dem Willenscharakter der agierenden Kräfte; dass durch diese Einwirkung eine ideale Vorstellung in mir geweckt wird, liegt an dem idealen Inhalt der logischen determinierten Aktionsgesetze jener Kräfte".[4]

So löst sich die „objektiv reale Welt für das begreifende Denken in objektiv idealen Vorstellungsgehalt auf, der fort-

[1] ibid. pag. 133.
[2] ibid. pag. 133.
[3] ibid. pag. 133.
[4] R. d. G. pag. 133.

während durch Willensakte realisiert wird".[1] „Die Welt ist eine objektiv-ideale Position des Absoluten, welche in jedem Augenblicke nach logischen Gesetzen sich verändert und ihre Veränderung dynamisch realisiert".[2] Die Anschauungen des Bewusstseins haben ihr Korrelat immer nur an „gesetzmässigen Kraftwirkungen".[3]

Die Tatsache der menschlichen Ideenbildung ist nach Hartmann demnach erklärt durch die realisierte aktuelle Idee. „So ist die Wahrnehmung nur erklärlich als eine subjektiv gefärbte Reproduktion des in der kausalen Einwirkung übermittelten idealen Gehaltes der Aussenwelt".[4] Diese Idee muss unbewusste Idee sein. „Das ewige, in sich seiende, immaterielle Subjekt dieser jeweilig aktuellen willensrealisierten Totalidee ist Gott".[5]

Diese Idee ist „eine allumfassende, aber in sich gegliederte, und eine Fülle innerer Mannigfaltigkeit umspannende".[6] Die Zusammengehörigkeit der Partialideen zu einer Einheit geht „nicht verloren".[7] Denn „für Gott ist der Gesamtinhalt der aktuellen Idee vor allem der einheitliche Inhalt eines einheitlichen und ungeteilten Vorstellungsaktes, und erst in zweiter Reihe ist in dieser Einheit zugleich auch die in ihr aufgehobene Mannigfaltigkeit mitgesetzt. Die Idee Gottes ist also ein jederzeit einheitlicher, aber die Vielheit simultan umspannender Akt".[8]

Die absolute Idee ist „nicht bloss simultan, sondern auch intuitiv, wenngleich über die sinnliche Form der bewussten Anschauung erhaben".[9]

„Der Wert des idealistischen Beweises . . . . liegt . . . . darin dass" er das Absulute „als die intuitive logische Idee näher präzisiert" und „den unbestimmten Begriff der Allmacht durch denjenigen des absoluten Willens als des alleinigen

[1] ibid. pag. 131.
[2] ibid. pag. 133.
[3] ibid. pag. 133.
[4] ibid. pag. 134.
[5] ibid. cf. pag. 134.
[6] ibid. pag. 143.
[7] ibid. pag. 144.
[8] ibid. pag. 144.
[9] ibid. pag. 144.

Grundes aller Realität erläutert".[1] Es liegt „aber keinerlei Grund vor" Gottes Idee „als eine bewusste anzusehen".[2]

Im Theismus aber bleibe die Ideenbildung des Menschen nach ihrer objektiven Seite eine unerklärte, weil widerspruchsvolle Tatsache. Aus folgenden Gründen:

1. Nach dem Theismus ist die bestehende Welt nicht das Absolute selbst in aktueller Auslegung. Er schiebt vielmehr zwischen die Ideen des Menschengeistes und den Urideen in Gott noch eine solidstoffliche d. h. eine mit eigener Vernunft und eigener Kausalität begabte Welt ein. Damit zerstört der Theismus die Möglichkeit der Erklärung der menschlichen Ideenbildung.

Ist nämlich die objektiv reale Welt solidstofflich, so ist es unbegreiflich, wie sie in mir ideale Vorstellungen veranlassen kann. Hartmann denkt hier die Materialität der Welt als etwas im Grunde irrationales, dem absoluten Gott mit eigener Kausalität selbständig gegenüberstehendes, mindestens aber als schwer empfängliches Material göttlicher Gedanken und Ziele. Die Solidstofflichkeit der Welt wird in dualistischem Sinne genommen, als stehe die Welt Gott irgendwie selbständig gegenüber. Wenn aber die Materie mehr ist als Gedanke, noch etwas dunkles, irrationales dazu, so kann sie nicht Grund der Vernunft unserer Ideen sein.

Ist die Materie weiterhin nicht nur das der Vernunft widerstrebende, sondern auch das träge der göttlichen Kausalität widerstrebende „ein von Gottes Substanzialität abgelöstes substantielles Dasein mit einer von der göttlichen Aktualität losgelösten eigenen und selbständigen Aktualität",[3] so ist die Tatsache der Ideenbildung ebenso unbegreiflich.

Die Ideenbildung ist bloss verständlich als kausale Übermittlung des Logischen. Das ist bloss möglich, wenn die Materie sich bis zum Grund in den Willen Gottes sich auflöst.

2. Wäre Gott kein unbewusster, so würde er, weil sein „Weltwissen zugleich sein Weltschaffen ist",[4] nicht bloss das produktive Urbild der Welt verwirklichen, sondern auch das rezep-

[1] ibid. pag. 145.
[2] ibid. pag. 145.
[3] ibid. pag. 134.
[4] cf. pag. 145.

tive Nachbild, das er von seiner Schöpfung hat. „Hätte Gott ausser der ursprünglichen, schöpferischen Weltidee noch ein zweites Wissen von der Welt, so würde auch dieses zweite Wissen der Welt von seiner Allmacht schöpferisch realisiert werden, d. h. es wären dann zwei Welten statt einer da".[1] Die absolute Idee darf also „keine reflektiven und diskursiven Bestandteile"[2] enthalten, im Absoluten" gibt es nichts als Willensinhalt, d. h. alles göttliche Vorstellen ist zugleich ein wirklich Setzen oder Erschaffen des Gedachten".[3]

b) Religiöser Gedankengang.

Auch der metaphysische Gedankengang dieses Beweises verifiziert bloss die unmittelbaren Postulate des religiösen Bewusstseins.

Die Postulate des religiösen Bewusstsein schliessen

1. wie auch der metaphysische Beweisgang dartat, ein von Gottes Substanzialität abgelöstes, substantielles Eigendasein der Welt aus. „Wäre die Welt ein solides stoffliches Dasein, wäre sie überhaupt ein von Gottes Substanzialität abgelöstes, substantielles Dasein mit einer von der göttlichen Aktualität losgelösten eigenen und selbständigen Aktualität, so würde neben der absoluten Abhängigkeit von Gott, doch immer noch die relative Abhängigkeit von der Welt bestehen bleiben, also die absolute Abhängigkeit von Gott eine durch die relative Abhängigkeit von der Welt beschränkte d. h. selbst relative und nicht absolute sein. Nur wenn die Welt ein objektiv-ideales Sein ist, das durch den absoluten Willen zum objektiven Dasein realisiert wird, nur dann sind alle Einwirkungen der Welt auf den Menschen völlig aufgehoben in die Einwirkung Gottes auf den Menschen, und nur dann kann die durch die Welt vermittelte Einwirkung Gottes auf den Menschen eine ideale und idealen Zielen dienstbar sein".[4]

Die „Tatsache steht dem religiösen Bewusstsein ohne alle Reflexion fest" dass „jedes Erlebnis und jede Begegnung, die für sich allein betrachtet als ein zufälliger weltlicher Einfluss

[1] ibid. pag. 145.
[2] ibid. pag. 144.
[3] ibid. pag. 144.
[4] ibid. pag. 135.

erscheint, in Zusammenhang des ganzen Weltlaufs aufgefasst, zugleich eine Fügung Gottes ist".[1]

Deshalb darf die stoffliche Solidität und substantielle Selbständigkeit des weltlichen Daseins „nur scheinbar", und „seine Existenz nur objektive Erscheinung des göttlichen Wesens in seinem bestimmten Wirken" sein".[2]

2. Der Theismus gestehe selbst zu, dass die zwischen Gott und den Menschengeist geschobene Eigensubstanzialität irreligiös sei. Eine direkte Verbindung des Menschengeistes mit Gott ist auf theistischer Basis nur dann möglich, wenn Gott die Eigenkausalität der Welt durchbreche d. h. ein Wunder tue. So könne der Theismus die Verbindung mit Gott nicht natürlich durch die Gesetzlichkeit der Welt selbst bedingt sein lassen, sondern bloss durch magisch supranaturalistischen Wundereingriff Gottes. „Unter der Voraussetzung einer stofflich soliden, substanziell selbständigen Welt" scheint „die übernatürlich wunderbare Führung Gottes der einzige Weg" zu sein „um die Abhängigkeit des Weltlaufs von Gott verständlich zu machen".[3] Damit werde aber das religiöse Bewusstsein dem Zufall und der Laune Gottes ausgeliefert und die Sicherheit der Religion gefährdet.

Daher habe erst der erkenntnistheoretische Umschwung seit *Berkeley* und *Kant* das religiöse Bewusstsein in seiner Tiefe ermöglicht. Denn dieser habe gelehrt „die Wundereingriffe Gottes zu entbehren, ohne auf Gott die absolute Abhängigkeit von Gott zu verzichten".[4] Das religiöse Gemüt könne nicht befriedigt werden durch einen „maschinenmässig abschnurrenden Weltlauf" der der immanenten Idealität entbehre, sondern bloss durch einen Weltlauf in welchem „Gottes Weisheit sich unmittelbar betätigt".[5]

§ 10.
Zweiter Beweis: Der psychologische Beweis.

a) Metaphysischer Gedankengang.

Der idealistische Beweis „verlangte Gott als den beständig aktuellen Grund der Weltordnung".[6] Er sah die Wahrneh-

[1] ibid. pag. 136.
[2] ibid. pag. 136.
[3] ibid. pag. 135.
[4] ibid. pag. 135, 136.
[5] ibid. pag. 135.
[6] R. d. G. pag. 137.

mungen nicht als Ideen des souveränen Ich an, sondern zu ihrem Entstehen an einen objektiven Faktor angewiesen. Der idealistische Beweis untersucht die Frage: Welches sind die objektiven Bedingungen, unter denen die Ideen in unseren Geist kommen, unter denen Wahrnehmungen in uns entstehen können?

Der psychologische Beweis geht aus von der Frage: Wie ist es möglich, dass die objektive Weltvernunft in uns Aufnahme finden kann? Während der vorhergehende Beweis die objektiven Grundlagen des Geistes nachwies, sucht der psychologische Beweis, die Grundlagen aufzuzeigen, auf denen allein die objektiven, in der Welt verwirklichten Ideen, uns subjektiv, innerlich werden können.

Hartmann geht hier nicht allein von dem einzelnen menschlichen Bewusstsein als Induktionsmaterial aus. Er erweitert die Induktion auf das menschheitliche Bewusstsein. „Dem menschheitlichen Bewusstsein schliesst sich dann weiter das tierische an",[1] denn auch das tierische Bewusstsein ist immer ein bewusst-geistiges Leben nach gleichen oder ähnlichen Formen und Gesetzen wie das menschliche".[2] Das tierische Geistesleben unterscheidet sich auf den niedersten Stufen kaum noch von der Pflanze, also haben auch die Pflanzen geistiges Leben. Noch über die Pflanzen hinaus, in das Reich der unorganischen Natur und der Atome greift die Sphäre der unbewussten Empfindung und des Willens sowie der unbewussten Vorstellung hinüber. „So erweitert sich die Sphäre des Bewusstseins, und reicht soweit wie das Dasein, überall wo das Dasein die Aussenseite der Welt bildet, korrespondiert ihm ein höheres oder niederes Bewusstsein als Innenseite".[3]

Die subjektiven Bedingungen dieses so verbreiterten Geisteslebens sind das Problem des psychologischen Beweises.

Die Lösung dieses Problems kann nicht gefunden werden in den physiologischen Vorgängen der Organismen, die zureichende Grundlage des individuellen Geisteslebens sind sie nicht. Die reine Materie kann nie den Geist erklären. Dass die Materie, die physiologische Ausstattung des Menschen, mitwirkende

[1] ibid. pag. 140.
[2] ibid.
[3] ibid. pag. 140.

Bedingung der Ideenbildung sei, wird vom psychologischen Beweis vorausgesetzt. „Insofern sie aber nur mitwirkende Bedingung, nicht zureichende Ursache der bewusst geistigen Vorgänge sind, bleibt die Frage nach dem eigentlichen erzeugenden Grunde der letzteren offen, und dieser muss eben in Gott gesucht werden.“[1] „Das wissenschaftliche Bewusstsein findet die Tatsache einer bewusst-geistigen Persönlichkeit unerklärlich ohne die Hypothese eines sie hervorbringenden geistigen Urgrundes.“[2] „Nur ein wesenhaft geistiges“ kann „sich selbst und sein Wesen in bewusst geistigen Formen manifestieren.“[3]

Der zureichende Grund unserer Ideenbildung oder allgemeiner, des subjektiven Geistes, kann weiterhin nicht gefunden werden in der objektiven gegenständlichen Vernunft, denn: „Gott muss bei aller Verschiedenheit doch dem menschlichen Geiste wesentlich gleichartig sein.“[4]

Unsere Seele ist ja kein passiver Spiegel der Aussenwelt, unsere Wahrnehmung ist nicht bloss ein passives Empfangen von Aussen, sondern ein aktives Umbilden des Empfindungsstoffes zu Vorstellungen und Begriffen, die nicht ein mechanischer Abklatsch der Wirklichkeit sind, sondern ein selbstständiges Umgestalten in der Seele voraussetzen. Die Intellektualfunktionen a priori sind das unabhängig vom gegebenen Empfindungsstoff Bestehende, die denselben nach eigenem Gesetz und eigener Kraft und Kunst verarbeiten. Diese synthetischen Intellektualfunktionen führen sich zurück auf eine einzige, vorbewusste, synthetische Intellektualfunktion „aus der sie sich als blosse Spezifikation differenzieren.“[5]

Aus der Abweisung dieser Gegensätze ergibt sich als Resultat: dass „der erzeugende einheitliche Grund des bewussten Geisteslebens selbst geistigen Wesens sein muss, weil er sonst nicht im Stande wäre, auf der Basis der natürlichen organischen Bedingungen ein wahrhaft geistiges Leben hervorzubringen.“[6]

Folgt aber aus diesem Beweise, dass der göttliche Geist bewusster Geist sein muss? Nach Ed. v. Hartmann nicht. Der

[1] ibid. pag. 139.
[2] ibid. pag. 138.
[3] ibid. pag. 139, 140.
[4] ibid. pag. 140.
[5] Ed. v. Hartmann, Gesch. d. Metaphysik. Bd. II, pag. 13 sgs.
[6] R. d. G. pag. 139.

transzendente Grund des bewussten Geistes kann nicht dessen Formen an sich tragen. „Der psychologische Beweis bestimmt Gott als wesentlich geistig, nach der Analogie des menschlichen, bewussten Geistes, aber mit Weglassung dessen, was an dem letzteren bloss menschlich d. h. natürlich beschränkt und für den Begriff des Geistes unwesentlich ist.“[1]

Von der menschlichen Vorstellung haben wir wegzulassen all das, was auf organisch-physiologischer Grundlage ruht: Gedächtnis, Charakter und Gemüt, Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Diese Begriffe verlieren allen Sinn „wenn man von der Verknüpfung des Geistes mit einem Organismus abstrahiert.“[2] „In einem reinen d. h. leibfreien Geiste kann es sich nur noch um ein Funktionieren handeln, welches spontan hervortritt, nicht um solches, welches durch die Gehirnresiduen der Erinnerungen charakterologischen Triebe und Gemütsanlagen bedingt ist.“[3]

Von der menschlichen Vorstellung „haben wir weiterhin das Succesive, Diskursive, Abstrakte und Reflektierende hinwegzunehmen und nur das Intuitive stehen zu lassen.“[4]

Vom menschlichen Wollen haben wir das Auseinanderfallen von Überlegung und Entschluss, Vorsatz und Ausführung, Wille und Tat wegzudenken und ebenso die Vermittlung der Realisierung des Gewollten durch das Zwischenglied des Organismus, so dass als Wollen in Gott nur die unmittelbare Realisierung des Gedachten übrig bleibt.“ (R. d. G. p. 148.) Hartmann bestimmt also das Absolute auf dieser Stufe als Geist, aber als Geist „bei dem wir jedenfalls daran festzuhalten haben, dass die Attribute Wille und Vorstellung ausreichen, um den Begriff des Geistes zu konstituieren, wofern sie beide einem identischen Subjekt als Attribute zukommen.“[5] „Der göttliche Geist besteht nur aus Wille und Vorstellung.“[6]

Bewusstsein ist nicht gleich Geist überhaupt. Wir sind durch das „cogito ergo sum“ des *Deskartes* leider gewohnt, das Reich des Geistes mit unserem Bewusstsein zu intentifizieren.[7]

[1] ibid. pag. 146.
[2] ibid. pag. 146.
[3] ibid. pag. 146.
[4] ibid. pag. 148.
[5] ibid. pag. 148.
[6] ibid. pag. 155.
[7] Ausgeführt vom Hartmannsschüler A. Drews, „Das Problem des Ich“. pag. 152 und sonst.

Allein eine tiefere Psychologie habe gezeigt, dass die menschliche Geistbetätigung sich nicht im bewussten Geistesleben erschöpfe, deshalb ist Gott mit Recht als Geist und doch als unbewusster Geist anzunehmen. Der Begriff des bewussten Geistes ist bloss ein Gerüst gewesen den Begriff des Geistes selbst zu gewinnen, nachdem das erreicht worden ist, kann das Gerüst ohne Schaden abgetragen werden.[1]

Gott weiss alles, nur nicht sich selbst. In Gottes Macht steht alles, nur nicht seine Macht, in Gottes Wissen ist alles, nur nicht sein Wissen. Er schaut, soweit er aktuell ist, die Entfaltung seines eigenen Wesens zur Welt an, „aber er reflektiert nicht darauf, dass das Angeschaute sein exphiziertes Selbst ist, weil er überhaupt nicht reflektiert.“[2] Seine Allwissenheit fasst wohl auch sich in sich ein, aber bloss unbewusst „als genetisches Zentrum seiner expliziten Weltmanifestation“[3] „gleichwie mit einer Kreislinie implizite auch der Mittelpunkt gegeben ist, wenn schon er nicht durch einen schwarzen Klex markiert ist.“[4]

Es ist nicht nötig, dass Gott selbst Bewusstsein habe, um das Bewusstsein zu erklären, es braucht nicht schon im Unbewussten drinzustecken um herauskommen zu können. „Dieser Schluss wäre ebenso unrichtig wie der von Wilden und Ungebildeten in der Tat oft vollzogene Schluss, dass das Feuer im Stahl und Stein als Feuer drinsitzen müsse, da es sonst nicht als Funke aus ihrem Zusammenstoss herausspringen könnte.“[5] Nur soviel ist richtig, dass in der Ursache die Summe aller der Bedingungen enthalten sein muss, welche erforderlich und zureichend sind, damit die Wirkung aus ihnen hervorspringe oder resultiere, aber keineswegs zutreffend ist die Forderung, dass in der Ursache die Wirkung schon als solche . . . . enthalten sein müsse.[6] Der vom psychologischen Beweis geforderte Gott muss also unbewusster Geist sein.

---

[1] Ähnlich Drews, „Deutsche Spekulation seit Kant“ über Hartmann.

[2] R. d. G. pag. 151.

[3] ibid. pag. 152.

[4] ibid. eodem loco.

[5] Philos. d. Unb. Bd. II., pag. 182.

[6] ibid. pag. 183.

Hartmann führt den Beweis für die Unzulänglichkeit des theistischen Gottes zur Erklärung des Bewusstseins unter folgenden Gesichtspunkten durch:

1. Der bewusste Gott ist unfähig, in die Kategorien unserer Erkenntnis einzugehen.

Entweder sei Gott als bewusster Geist zugleich den Gesetzen der Erkenntnis immanent, dann ist seine Immanenz im Menschengeist nicht anders denn als „dämonische Besessenheit“[1] denkbar. So zerstöre er aber die natürlichen Gesetze des Geisteslebens und damit die Möglichkeit der Erkenntnis. Es entsteht „die schneidige Alternative: Entweder Tätigkeit Gottes oder Tätigkeit des Individuums, ein drittes Verbundensein beider Tätigkeiten ohne Kollision der verschiedenen bewussten Willen wäre nur ausnahmsweise einmal durch Zufall aber nicht in öfterer Wiederkehr oder gar als Regel möglich.“[2] Gott muss deshalb „an die natürlichen Gesetze des Geisteslebens gebunden, und durch die Beziehungen zu den natürlichen Vorgängen in den zugehörigen Organismen bedingt“ sein.[3]

Oder aber, Gott bleibe als bewusster Geist den Formen der Erkenntnis transzendent, so erkläre er nicht die Tatsache, dass der Menschengeist durch Anwendung der natürlichen Geistesgesetze überhaupt zur Erkenntnis der objektiven Wahrheit gelange. Diese objektive Wahrheit ist ja nach dem erkenntnistheoretischen Beweis Gott. Gott aber kann nur durch den immanenten Gottesgeist begriffen und erkannt werden.

2. Hartmann gibt die Möglichkeit eines Bewusstseins ohne die spezifisch menschliche Form der Sinnlichkeit zu. Aber man vergisst dabei „dass die menschliche Sinnlichkeit doch nur die besondere Form der Rezeptivität repräsentiert, wie sie sich unter den natürlichen Bedingungen des menschlichen Organismus entwickeln muss. Nicht die Sinnlichkeit, wie wir Menschen sie aus unserer Erfahrung kennen, ist Bedingung des Bewusstseins, wohl aber die Rezeptivität, die psychologische Reaktion auf eine von Aussen kommende Aktion.“[4]

---

[1] R. d. G. pag. 138.
[2] Drews, „Deutsche Spekulation seit Kant.“ Bd. II, pag. 578.
[3] R. d. G. pag. 139.
[4] R. d. G. pag. 149.

Damit aber gehe die Unendlichkeit Gottes in die Brüche, denn „eine solche Rezeptivität in Gott annehmen, heisst statuieren, dass es für Gott ein Draussen gebe.“[1] Gott aber ist „die absolute Produktivität und für Reseptivität ist in ihm kein Platz.“[2] Er hat nichts zu erfahren, was er nicht schon wüsste und zwar besser wüsste.

Hartmann meint also, Gott muss zuerst ein Nichtich finden, um an ihm zum Ich zu erwachen, denn alles Selbstbewusstsein „kann sich nur am Weltbewusstsein entzünden.“[3] Da es aber für Gott als das alles umfassende Wesen kein Nichtich gibt, so gibt es für ihn auch kein Ich. Wissensvollkommenheit und Unendlichkeit stehen nach Hartmann in unverträglichem Gegensatze zur Persönlichkeit Gottes.

3. Die eigentlich vollkommene Geistesbetätigung, bereits beim Menschengeist, sei die unbewusste. Soweit der Menschengeist produziere, sei seine Tätigkeit unbewusst, soweit er bewusst sei, sei er bloss rezeptiv. Deshalb muss Gott als absolute Produktivität unbewusster Geist sein. Unbewusst ist im Menschengeist „das a priori sowohl der Wahrnehmung als der Gedächtnisvorstellung.“[4] A priori oder vorbewusst produziert es ebenso „die Materie der Empfindung oder die einfachen sinnlichen Qualitäten wie die „Form der Anschauung oder die sinnlichen Anschauungsformen und Denkformen.[5] „Unbewusst ist ausser der Geistestätigkeit, welche den Bewusstseinsinhalt . . . produziert, . . . auch diejenige, welche ihn umgestaltet oder verarbeitet, . . . namentlich alle Formen der logisch ableitenden oder schliessenden Tätigkeit.“[6] Ebenso verläuft alle Zwecktätigkeit unbewusst und alle produktive Geistestätigkeit, namentlich die künstlerische.[7]

Wenn also schon im Menschengeiste die vollkommenere Geistbetätigung unbewusst ist, so ist erst recht das Absolute, das vollkommen Geist ist, unbewusst. „Was also den menschlichen Geist erst zum Geiste macht, die den Bewusstseinsinhalt

[1] ibid. pag. 149.
[2] ibid. cod. loco.
[3] ibid. pag. 151.
[4] ibid. pag. 150.
[5] ibid. pag. 150.
[6] ibid. pag. 150.
[7] ibid.

gestaltende und verarbeitende Tätigkeit, das gerade eignet dem göttlichen Geiste im höchsten Grade, ohne dass er bei seiner schöpferischen Produktivität eines Bewusstseinsinhaltes bedarf."[1] Somit besitzt der absolute Geist wohl die Vollkommenheiten des menschlichen Geistes nicht aber dessen Mängel.

4. Als bewusster Geist werde Gott vom Theismus als Seligkeit behauptet. Alle Lustempfindung aber beruhe auf einem Vergleichen zweier Zustände. Lustempfinden kann nur ein beschränktes Individuum haben, eben wegen seiner Beschränktheit und Abhängigkeit von anderen. Gott relative oder absolute Seligkeit zuschreiben, heisst also Gott verendlichen. Alle Lustempfindung muss deshalb für das Absolute ausgeschlossen sein. Das Absolute ist „der endämonologisch-privative Indifferenzpunkt in Bezug auf das Gefühl, was ausgedrückt wird durch den Begriff des absoluten Friedens."[2]

b) Religiöser Gedankengang.

Der psychologische Beweis in seinem theoretisch-metaphysischen Teile verlangte „Gott als den beständig aktuellen Grund der eigenen bewusst geistigen Persönlichkeit"[3] nur eine solche Auffassung kann aber auch dem religiösen Bewusstsein Genüge tun. Der psychologische Beweisgang der theoretischen Metaphysik hatte es mit dem Erklären des geistigen Lebens zu tun, der religiöse Beweisgang postuliert dessen Resultate als die Bedingungen, auf Grundlage derer allein die Gottvereinigung möglich ist.

Die Postulate des religiösen Gedankengangs sind:

1. Gott muss absoluter Geist sein. Denn nur ein solcher ist Grund der indirekten Abhängigkeit von Gott, nur ein solcher mithin zur Erlösung geeignet. Bewusstsein aber bedeutet Unvollkommenheit, Rezeptivität, Endlichkeit, mithin hat das religiöse Bewusstsein mit einem bewussten Gott nichts zu schaffen. Wäre die Abhängigkeit des Menschen von Gott nur eine einseitige, indirekt durch die Welt vermittelte, so stünde der Verdacht offen, dass der Mensch wenigstens subjektiv ein von Gott freies Wesen sei. „Um die Abhängigkeit des Menschen von

[1] ibid. pag. 151.
[2] Drews, Deutsche Spekulation seit Kant. pag. 596.
[3] R. d. G. pag. 137.

Gott zu einer absoluten zu machen, muss also zu der äusseren objektiven Abhängigkeit noch eine innere subjektive hinzutreten."[1] Der Theismus genügt dem religiösen Bewusstsein nicht. Das religiöse Gemüt kann sich nicht damit zufrieden geben, dass es einmal ein vor Jahrmillionen lebendiger Gott geschaffen habe, es verlangt vielmehr einen Gott, zu dem es in jedem Augenblicke in ein religiöses Verhältnis treten kann. Es verlangt Gott als den beständig aktuellen Grund des Menschen-Geistes.

2. Gott muss immanenter Geist sein. Das religiöse Bewusstsein lebt vom immanenten Gott, von dem Gott, der in es eingeht und Wohnung bei ihm nimmt. Diese Immanenz Gottes ist aber nur möglich, wenn die vom Theismus behauptete Eigensubstanzialität und Selbständigkeit der Menschenseele sich auflöst in Funktion Gottes. Hartmann meint, die Selbständigkeit der Menschenseele wehre Gott einigermassen den Einfluss auf sich, die Eigensubstanzialität könne aus sich wirken. Damit aber sei Gott als lebendig immanenter Geist überflüssig. Diese Immanenz Gottes in allen Seelentätigkeiten nennt Hartmann „Gnade." Das religiöse Bewusstsein verlangt, dass alle Gedanken unmittelbar an Gottes Wesen geknüpft und Geschenke seiner Gnade sind, es kann nicht zugeben, dass mir ein Gedanke ohne Gottes Willen einfalle, sowenig wie es zugeben kann, dass ohne Gottes Willen ein Sperling vom Dache fällt.

Das Resultat des religiösen Gedankenganges ist mithin:

Das Absolute muss unbewusster Geist sein, denn bloss als unbewusster Geist ist es vollkommener Geist, der die Erlösung verbürgt.

Das Absolute muss immanenter Geist sein, um die Allgegenwart Gottes auch für die Menschenbrust festzuhalten.

§ 11.

Dritter Beweis: Der identitäts-philosophische Beweis.

a) Metaphysischer Gedankengang.

Der identitäts-philosophysche Beweis geht aus von der Frage: Wie kommt das Reich des Daseins und des Bewusstseins, objektive und subjektive Vernunft zu einander. Wie kommt

[1] ibid. pag. 137.

es, dass die Wahrheit für den Menschengeist und der Menschengeist für die Wahrheit ist? Der identitäts-philosophische Beweis sucht also die Bedingungen der Erkenntnis zu entwickeln, er will dieses geheimnisvolle Begegnen von Geist und Aussenwelt im Akte der Erkenntnis aus seinen begrifflichen Grundlagen verständlich machen. Er vereinigt also die beiden Momente des erkenntnis-theoretisch-idealistischen Beweises und des psychologischen Beweises und fragt nach dem Verhältnis beider.

Diese Problemstellung ist durchaus berechtigt, wenn auch bisher nicht allgemein üblich. Es ist durchaus nicht selbstverständlich, dass der Geist des Menschen für die Wahrheit ist, mithin aus der Zeit in das Reich des Ewigen hineinragt und dass die Wahrheit, das Ewige, für den Menschengeist ist. Ein gegenseitiges Aufeinanderbezogen sein, das dem Menschen den Charakter zugleich eines Wanderers und eines Bürgers nach dem und in dem Reich der Wahrheit verleiht. (cf. Psalm 38, 13 advena et peregrinus). Wer hat die beiden für einander bestimmt und auf einander bezogen? Wie ist die Kluft zwischen objektivem und subjektivem Geiste zu überwinden?

Die Gegensätze selbst erklären sich nicht einander, das Wechselverhältnis beider wird aus dem Gegensatz selbst nicht klar. Deshalb weisst die Frage über die Gegensätze hinauf, zurück in eine höhere Einheit. Der identitäts-philosophische Beweis postuliert deshalb ein Absolutes, das über dem Gegensatz von objektivem und subjektivem Geiste steht, und die beiden als zwei Seiten seines Wesens in sich begreift.

Gott ist also der einheitliche Grund des Daseins und des Denkens, der inneren und äusseren Seite der Welt, er schliesst in sich Materie und Bewusstsein zusammen, aber ohne selbst Materie oder Bewusstsein zu sein. Er ist vielmehr der Grund beider.

Eine nähere Betrachtung wird lehren, dass die Korrespondenz unseres Denkens mit dem Sein nur dann erklärlich ist, wenn beide ihren gemeinsamen Grund haben in einem göttlichen Denken, dass seine Gedanken teils in der Ordnung der realen Welt, teils in dem diese Ordnung nachzubildenden Denken unseres Verstandes verwirklicht hat.

Die Gesetze des Denkens müssen identisch sein den Gesetzen des Seins.

Es ist dies nicht so unmöglich, wie es auf den ersten Blick scheint. Bedenken wir, dass der Inhalt des Daseins ebenso gut ideal ist wie der des Bewusstseins, und dass die Art ihrer Realisierung dort wie hier ein Willensakt ist, so liegt die Möglichkeit ihrer Übereinstimmung auf der Hand. Ja noch mehr „die Daseinsformen, in denen die Materie ihre Existenz und Bewegung entfaltet, sind die nämlichen, wie diejenigen in welchen das Bewusstsein sein subjektives Abbild der daseienden Welt entfaltet" nämlich Zeitlichkeit, drei dimensionale Räumlichkeit, auch die äussere Kausalität und die innere Motivation sind völlig gleichartige Formen.[1] Abzuweisen sind hier als zur Lösung des Problems unzulänglich, erstens der Materialismus, der nur die äussere Welt kennt, denn aus dem materiellen Dasein kann der Geist nicht erklärt werden, abzuweisen ist auch zweitens der subjektive Idealismus, er kennt bloss die innere Seite der Welt ebenso wie der Spiritualismus, der „den Geist nur als bewussten kennt".[2] Beide erklären nicht das materielle Dasein.

Die Erklärung beider Seiten kann bloss in einem dritten Höheren gefunden werden. „Der einheitliche Grund der materiellen Aussenseite und bewussten Innenseite des Universums kann selbst weder mit der Form der Materie noch mit der Form des Bewusstseins behaftet, sondern muss über beide Erscheinungsformen in gleicher Weise erhaben sein".[3] Wäre Gott bewusst, so könnte er nicht die Materie, wäre er Materie, so könnte er nicht das Bewusstsein hervorbringen. Gott muss deshalb als die Indifferenz beider Seiten gedacht werden. Gott muss „von vornherein unbewusster Geist sein, um der Grund der unbewussten Natur sein zu können, ebenso wie er unbewusster Geist sein muss, um der Grund des bewussten Geistes sein zu können. Wenn der idealistische Beweis Gott als den Grund der Aussenwelt, und der psychologische Beweis Gott als den absoluten Grund des Bewusstseins dartat, „so lehrt uns der identitätsphilosophische Beweis, dass diese Über-

[1] R d. G. pag. 141, 142.
[2] ibid. pag. 156.
[3] ibid. pag. 156.

einstimmung keine zufällige ist, sondern notwendig eintreten musste".[1]

Das Ergebnis dieses Beweises ist mithin: Der Weltgrund muss unbewusster Geist sein, damit er Materie und Bewusstsein in höherer Einheit zusammenschliesst.

Die Einwände Hartmanns auf dieser Stufe sind folgende:

Gegen den Theismus bringt er vor:

1. Eine Erkenntnis ist bloss dann möglich, wenn die Gesetze des Denkens identisch sind mit den Gesetzen des Seins, wenn die Formen, in denen der Geist denkt, dieselben sind, in denen das Dasein existiert. Die Erkenntnis ist nur denkbar auf Grund der Identitätsphilosophie. Der Theismus behauptet einen wirklichen Gegensatz zwischen Denken und Materie, er gibt den Denkgesetzen neben den Gesetzen des Daseins ein selbständiges Dasein. Damit nimmt er aber auch dem Geiste die Möglichkeit, durch Betätigung der Denkgesetze das Sein zu erkennen (cf. Pfleiderer, Religionsphilosophie p. 442).

2. Der bewusste Geist könne nicht der Grund der Materie sein. Er müsste, da „das Bewusstsein ewig in seinen Kreis gebannt" bleibt, sich erst „seiner selbst entäussern, also in Unbewusstsein umschlagen" bevor er zum materiellen Dasein sich entäussern kann".[2] „Diese Selbstentäusserung des Bewusstseins ist in einem absolut reinen Geiste . . . . undenkbar".[3]

Hartmann sagt also, wenn Gott die Materie schaffen will, müsste er selbst Materie werden.

3. Ein Hindernis, Gott als unbewussten Geist zu denken, findet Hartmann in einem Vorurteil über den Wert des Bewusstseins begründet.

Zur Ablehnung der Identitätsphilosophie führe nur ein „törichter Hochmut menschlichen Selbstbewusstseins".[4] Es widerstrebe der menschlichen Eitelkeit, dass er, gleich wie die Materie im genauen Parallelismus zu derselben, nur eine phänomenale Form des Universums darstellen solle, und gleich wenig geeignet sei „dessen absolutem Grunde beigelegt zu werden".[5]

[1] ibid. pag. 157.
[2] ibid. pag. 156.
[3] ibid. pag. 156.
[4] ibid. pag. 156.
[5] ibid. pag. 156.

Hartmann will damit sagen: das was im Menschenleben, für dessen Zwecke das Höchste und Wertvollste ist, darf nicht als das absolut und schlechthin wertvolle behauptet werden. „Ohne Frage ist für uns Menschen das Bewusstsein und Selbstbewusstsein ein Vorzug, aber doch . . . . nur ein relativ bedingter, d. h. er gilt uns nur deshalb als Vorzug, weil wir einmal innerhalb der Welt der Individuation und ihrer Schranken stehen, und behufs möglichster Förderung unserer individuellen Zwecke einer möglichst scharfen Sonderung unseres Selbst von anderen Personen und von der impersönlichen Aussenwelt bedürfen".[1]

4. Zur Ablehnung der Identitätsphilosophie, die doch „die einleuchtendste Sache von der Welt" ist,[2] führt weiterhin ein Vorurteil über das Wesen der Materie. Nur ein „völlig mechanischer und toter Schöpfungsbegriff"[3] entwerte und entleere das Dasein, die äussere Seite der Welt so, dass es gottesunwürdig werde. Man bedenke hiebei nicht, dass die Materie keine plumpe und träge Masse, sondern ein lebendiges Gewebe ideenerfüllter Kräfte sei.

Als kraftvolle Tat werde auch die Materie würdig als parallele Manifestation zum Reich des Bewusstseins begriffen zu werden.

Hartmann nähert so, um die Identitätsphilosophie zu empfehlen, die Materie dem Geist, und den Geist der Materie.

b) Religiöser Gedankengang.

Der metaphysische Gedankengang des identitätsphilosophischen Beweises sagte uns, dass Innenwelt und Aussenwelt zusammengehörige Seiten eines einheitlichen Wesens sind, „folglich müssen sie selbst nach ihren wesentlichen Bestimmungen identisch sein, also auch auf eine identische Bestimmung des göttlichen Wesens hinführen".[4]

Gott wirkt, so lehrte der erkenntnis-theoretisch-idealistische Beweis und der psychologische Beweis in der objektiven Welt wie in der subjektiven Vernunft, in meinem Geiste. Der identi-

[1] Philos. d. Unbew. Bd. II. pag. 177.
[2] Religion des Geistes. pag. 142.
[3] ibid. pag. 156.
[4] ibid. pag. 157.

tätsphilosophische Beweis führte beide Wirkungsarten auf eine einheitliche zurück.

Um den religiösen Gedankengang dieses Beweises durchaus als formelles Analogon des metaphysischen Beweises hinzustellen, müsste er eigentlich lauten: Weil Materie oder Dasein, und Denken oder Bewusstsein in gleicher Weise Manifestationen Gottes sind, so ist eine religiöse Vereinigung des Bewusstseins mit dem Dasein möglich. Der Menschengeist sucht aber nicht zum Dasein, sondern zu Gott ein religiöses Verhältnis. Hier hilft die Erkenntnis des identitätsphilosophischen Beweises, dass Dasein sowohl wie Bewusstsein im Grunde nur ein und dieselbe Manifestation Gottes, mithin funktionell identisch sind. Deshalb findet der religiöse Gedankengang im Dasein Gott selbst, und zwar denselben Gott, den der psychologische Beweis im Herzen des Menschengeistes fand. Ob das religiöse Bewusstsein in sich selbst hinabgräbt, um seinen Gott zu suchen, oder ob es auf dem Umweg über die Natur oder das Dasein Gott erreichen will, in beiden Fällen findet es doch das All-Eine in der eigenen Seele wieder. „Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen"?

Was die Reflexion im idealistischen und psychologischen Beweise getrennt hatte, fasst der identitätsphilosophische Beweis wieder in synthetischer Spekulation intuitiv zusammen, und damit wird der „gesuchte, einheitliche absolute Weltgrund wirklich erreicht".[1]

So postuliert es das religiöse Bewusstsein: „Die durch die Welt vermittelte und im eigenen Bewusstsein unmittelbare erfahrene absolute Abhängigkeit können nicht zwei Abhängigkeiten sein, sondern nur zwei zunächst divergierende, dann aber wieder konvergierende Zweige einer Wurzel, zwei zusammengehörige Seiten einer und derselben absoluten Abhängigkeit sein".[2]

„Das religiöse Bewusstsein sagt uns, dass im religiösen Verhältnis die reale Einheit zwischen Gott und Mensch tatsächlich vollzogen sei, dass nämlich das aktuelle religiöse Verhältnis eine ganz und gar göttliche und zugleich ganz und gar

[1] ibid. pag. 143.
[2] ibid. pag. 143.

menschliche Funktion sei, welche als beides in Einem seiend gewusst wird".[1]

Mit anderen Worten „Die Religion ist bloss als funktionelle Identität von Gnade und Glaube möglich".[2] „Gnade" bedeutet hier nichts anderes als die objektive Seite der Religion in Gott, und die subjektive Seite der Religion im Menschen.

„Glaube" bedeutet die subjektive Seite der Offenbarung im Menschen und Offenbarung die objektive Seite des Glaubens in Gott.

So ist in jeder Regung der Frömmigkeit eine positive Selbstbetätigung Gottes enthalten. Soweit die Funktion göttlich ist, heisst sie Offenbarungsgnade, soweit sie menschlich ist, heisst sie Glaubensgnade.

Diese funtionelle Identität ist aber allein auf monistischer Basis möglich. Erst wenn die Funktion Gottes zugleich auch religiöse Funktion des Menschen ist, ist das Ideal der Religion in Erfüllung gegangen, das die wirkliche reale Einheit mit Gott verlangt. Nur so „wird die Forderung des religiösen Bewusstseins ohne Widerspruch erfüllbar, dass wir in Gott leben, weben und sind, und dass er in uns ist wie wir in ihm".[3]

„Als unentbehrliche Voraussetzung der funktionellen Identität von Gnade und Glaube"[4] postuliert aber das religiöse Bewusstsein:

1. „Die Unbewusstheit und Unpersönlichkeit des göttlichen Geistes; denn nur ein unbewusster und unpersönlicher Geist kann sich mit einer unbewusster Funktion so in das menschliche Geistesleben einsenken, dass dieselbe als integrierender Bestandteil der menschlichen Persönlichkeit auftritt".[5] Die funktionelle Identität Gottes und des Menschen ist bloss möglich bei der Einheit des Bewusstseins. Die Einheit des Bewusstseins ist aber nur auf zweifache Weise möglich. Entweder hat Gott Bewusstsein für sich, „dann ist das menschliche Bewusstsein wahrheitsloser Schein im göttlichen Bewusstsein".[6] Im anderen Falle hat der Mensch Bewusstsein, dann ist Gott

[1] ibid. pag. 158.
[2] ibid. pag. 160.
[3] ibid. pag. 161, 162.
[4] ibid. pag. 160.
[5] ibid. pag. 160, 161.
[6] ibid. pag. 160.

unpersönlich. So kommt Gott nicht zu einem eigenen Bewusstsein „sondern in dem menschlichen Bewusstsein von ihm kommt er zu dem Bewusstsein seiner selbst, um dadurch dem Menschen zum Bewusstsein von ihm zu verhelfen".[1]

Wenn Gott ein eigenes Bewusstsein besitzt, so ist die Gnade allein in seinem Bewusstsein eingeschlossen, ebenso wie der Glaube in dem persönlichen Bewusstsein des Menschen bleiben muss. Beide könnten nur das subjektive Abbild von Gnade und Glaube in ihrem Bewusstsein haben, und damit wäre das einigende Band zwischen Mensch und Gott zerrissen. Der Theismus sucht vergeblich das religiöse Verhältnis nach Analogie der Beziehungen zwischen menschlicher Persönlichkeit wieder aufzubauen und an die Stelle der Einheit eine blosse Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch zu setzen. „Denn zunächst sind die gesamten politischen und familiären Beziehungen doch nur ein kläglicher Notbehelf, ein anthropopathisches Surrogat für die dogmatisch wegeskamotierte reale Einheit mit Gott, die dem religiösen Bewusstsein auch keineswegs genügen könnten, wenn nicht der Sehnsucht doch wieder die Hoffnung auf Erfüllung gelassen würde, indem die für dieses Leben vom Theismus zerstörte reale Einheit mit Gott ihm als ein im jenseitigen Leben winkender Lohn hingestellt wird".[2]

2. Gott muss unpersönlicher Geist sein, weil sonst das religiöse Gefühl unmöglich ist.

Das religiöse Gefühl ist für die Religion selbst von besonderem Werte, da der Trost und die Innigkeit der Religion und die Zuversicht auf die Erlösung, wesentlich von der Stärke und Tiefe des Gefühles abhängt. Der Religion das Gefühl nehmen heisst ihre stählende und erfrischende Kraft zum Lebenskampfe nehmen. Im religiösen Gefühl erkennt und findet mit vollem Recht der Mensch die göttliche Erlösungsgnade.

Der Theismus schreibe seinem Gott ein eigenes Gefühl zu, damit verliert Gott aber auch die Möglichkeit, in die Gefühlweisen des menschlichen Gemütes einzugehen. Somit sind alle Gefühle, die der Theismus im religiösen Verhältnis ent-

[1] ibid. pag. 161.

[2] Drews, Deutsche Spekulation. Bd. II. pag.

wickeln will, rein menschliche Gefühle und keine religiösen. Sie sind, wie die Gnade auf theistischer Basis, keine wirkliche reale Kräftigung und Beseligung, sondern nur mehr kraftlose subjekte Bewusstseinsbilder der wirklichen Kraft und der lebendig erfahrbaren Innigkeit und Seligkeit wahrer religiöser Gefühle. So wirft der Theismus den Menschen auf sein eigenes armseliges Gefühl zurück, und zeigt ihm die Kraft Gottes, nach deren Erhebung er dürstet nur im transcendenten Himmel.

Anders der Monismus! Nach ihm hat Gott als unpersönlicher nicht die Sphäre eines Eigengemütes, er vermag deshalb auch in die Gefühlsweisen des menschlichen Gemütes einzugehen. Gott bekommt so Gefühl erst als immanenter im Menschengemüt. Er selbst bleibt, so weit er Gott ist, ohne Gefühl. So wird im Monismus das Gemüt in der Religion wirklich zur Kraft des Gottumfangens.

Nicht bloss die Kraft des Gemütes werde im Theismus gebrochen, der theistische Gott habe als selbst fühlender auch einen anderen Inhalt des Gemütes. Dieser Inhalt sei aber als Inhalt göttlichen Fühlens ein „dem menschlichen entgegengesetzter Inhalt".[1]

So ist auf theistischer Grundlage das Gemüt des Menschen sowohl was die Kraft des Gottverbundenseins, und was den Inhalt der Gottvereinigung anbelangt, von den lebendigen Quellen der Religion abgeschnitten.

Darum ist die theistische Religion nicht bloss weniger wahr, sondern besitzt auch weniger Tiefe und Innigkeit und Erlösungskraft. Darum muss man immer und überall diese mangelhafte Auffassung des menschlichen Wesens zu Gunsten derjenigen als eines reinen, übernatürlichen, absoluten, unbewussten und unpersönlichen Geistes bekämpfen".[2]

---

[1] Religion d. Geistes, pag. 162.
[2] Religion d. Geistes, pag. 163.

B. Kritik der zweiten Gruppe der Hartmannschen Gottesbeweise.

§ 12.

Zur Kritik des erkenntnis-theoretisch-idealistischen Beweises.

a) Metaphysischer Gedankengang.

Der idealistische Beweis untersuchte die objektiven Bedingungen unserer Erkenntnis. Er fand, dass die Wahrheit nur dann in unseren Besitz gelangen kann, wenn sie nicht persönlicher Gott, sondern unbewusster Geist ist, wenn zudem die Welt bloss Manifestation Gottes ohne Eigensubstanzialität ist. Ehe wir zur kritischen Würdigung dieses Beweises übergehen erkennen wir dankbar an, dass Hartmann eine objektive Vernunft anerkennt, d. h. dass er unsere Erkenntnis nicht bloss subjektiv bedingt, sondern auch objektiv bestimmt sein lässt. Hartmann glaubt also an die Objektivität der Aussenwelt oder an die Überlegenheit der Wahrheit dem Menschengeist gegenüber. Auch Hartmann kann sagen: Es gibt „ein Wahr und Falsch, ein Treffen und Verfehlen, einen rechten Pfad und Irrwege, Dinge die mit der Umfrage bei den Zeitgenossen und dem Belauschen des Zeitgeistes nichts zu tun haben".[1] Er glaubt, dass sich dass menschliche Erkennen nicht naturnotwendig in Illusionen bewegen muss, dass vielmehr unseren Erkenntnissen ein Transzendentreales korrespondiere.

Er behauptet allerdings, und es ist unmöglich, ihm hierin zu widersprechen, dass unsere Ideen kein mechanischer Abklatsch der objektiv gegenständlichen Wahrheit sind, sondern durch die Formen unserer Erkenntnis umgestaltet werden. Jedoch haben sie dadurch nicht alle Hinweise und allen Zusammenhang mit dem objektiven verloren.

Der objektive Grund unserer Erkenntnis, — das war das Resultat auf der Stufe dieses Beweises — ist objektive Vernunft.

1. Allein, kann Hartmann von einer objektiven Wahrheit auf monistischem Boden sprechen? Wahr sind nicht die Dinge

[1] Willmann, Gesch. d. Idealismus. Bd. II. pag. 550.

oder die Ideen an sich. Wahrheit ist ein Verhältnisbegriff und ohne ein Bewusstsein nicht denkbar. Wahr werden die Ideen erst in einem subjektiven Geiste, der entweder die Ideen in sich aufnimmt, oder in dem schöpferischen Geiste, der die Ideen als den Ausdruck seiner Vernunft anerkennt. Nur deshalb weil Gott seine Ideenbilder als wahr anerkennt, deshalb können sie auch für den Menschengeist wahr werden. Die Wahrheit ist also keine Qualität der Ideen an sich, sondern bloss eine Beziehung, die diese Ideen zum schöpferischen Geiste haben.

Hartmann darf sich also mit einer rein objektiven gegenständlichen Wahrheit nicht begnügen, sondern muss die Wahrheit zurückführen auf den bewussten Gedanken des Absoluten.

Mit anderen Worten: die Tatsache, dass wir an unserer Ideenbildung uns an ein objektives Gesetz der Wahrheit gebunden fühlen, wird nicht auf dem Standpunkt des unbewussten Geistes erklärt, sondern bloss auf der Grundlage des persönlichen Schöpfergeistes verständlich.

2. Für den Menschengeist allerdings ist die Wahrheit etwas Selbständiges, in sich Beruhendes, aber diese Selbständigkeit der Wahrheit dem Menschenbewusstsein gegenüber, darf nicht zum Verführer werden, sie als etwas schlechthin selbstständiges zu behaupten, das auch unabhängig vom Bewusstsein überhaupt wäre.

Die rein objektive Wahrheit erklärt sich nicht selbst. Dass die Winkel eines Dreiecks gleich 2 Rechten sind, scheint selbstverständlich zu sein, auch wenn kein Bewusstsein es denkt. Und doch braucht alle objektive Vernunft einen bewussten Geist zur Erklärung, nicht einen bewussten Geist, der die objektive Wahrheit selbst wieder vorfindet, sondern einen Geist, dessen Wesen der bewusste aktive Vollzug aller Wahrheit ist.

Ist die logische Gesetzmässigkeit, mit der im Drama die Stufen des Aufbaues fortschreiten, die immanente Vernunft, die die Szenen mit innerer Notwendigkeit mit einander verknüpft, denkbar ohne einen bewussten Künstlergeist, der das Drama erdacht hat? Macht die Schönheit des Kunstwerkes das Kunstwerk selbstverständlich, so dass es keinen bewussten Künstler mehr braucht, macht die innere Wahrheit eines dramatischen Charakters, oder des technischen Aufbaues den Dichter entbehrlich? Begründen nicht gerade die objektive Wahrheit

und Schönheit einen bewussten Geist, durch den beide gestaltet werden?

3. Wiederholt sich für diesen Beweis die Schwierigkeit des kosmologischen Beweises: Wie kommt ein unbewusster Geist zur inneren Mannigfaltigkeit der Ideen, zur Fülle wahrer Ideen? Hartmann sagt zwar: Die Vielheit der Ideen ist für Gott „der einheitliche Inhalt eines einheitlichen und ungeteilten Vorstellungsaktes".[1] Allein wie soll ein einheitlicher unbewusster Vorstellungsakt die Vielheit der Ideen umspannen? Bloss im Bewusstsein des schöpferischen Geistes kann die Vielheit der Ideen in einem einheitlichen Akte umspannt werden. Indem die Ideen aus dem bewussten Geist herausgerissen werden, kommt es zu keiner substantiellen, innerlich zusammengehaltenen Einheit. Die Welt der Ideen löst sich in eine atomistische Vielheit auf, in eine Summe von in mechanischem Nebeneinander befindlichen Wahrheiten.

Die Einwände Hartmanns gegen den bewussten Gott gehen von einem mangelhaften Begriff der Eigensubstanzialität der Welt aus.

1. Der Einwand Hartmanns gegen die solidstoffliche Materie des Theismus geht aus von der unberechtigten Voraussetzung, als ob die Theisten die Materie als etwas im letzten Grund irrationales betrachteten, das sich nie in Gedanken umsetzen lasse. Ist aber die Materie nicht durchaus Vernunft, so bleibe rätselhaft, wie unsere Ideen vernünftig sein könnten. Schlechthin Idee aber wird die Materie erst dann wenn ihre Eigensubstanzialität falle, und bloss eine Erscheinung des absolut Logischen sei.

Die Eigensubstanzialität der Welt ist aber im Theismus ganz frei zu denken von jedem irrationalen Residuum, das der Welt etwa aus ihrem Ursprung aus dem Nichts her noch anhafte. Die Welt ist vielmehr nach ihrem ganzen Wesen von Gottes Gedanken erdacht. Auch der Theismus sagt: die Welt führt sich in ihrem ganzen Bestande auf Gottes Vernunft zurück, nur sagt er nicht, die Welt ist Gottes Vernunft selbst. Auch die theistische Welt vermag unserem Bewusstsein einen idealen Inhalt zu vermitteln, denn sie ist nach der ganzen Tiefe ihres

[1] R. d. G. pag. 144.

Wesens selbst Idee. „Er macht die Winde zu seinen Herolden und die Feuerflammen zu seinen Dienern“ (Ps. 103, 4).

Ebenso widerlegt sich auch der Einwand Hartmanns gegen die Eigensubstanzialität der Welt, den er aus der Weltkausalität hernimmt.

Gott findet im theistischen Schöpfungsbilde keinen ewigen Stoff vor, der nur widerwillig oder unvollkommen dem Willen Gottes dient. Gott muss nicht, wie im babylonischen Mythus, als Lichtgott Marduk mit dem Chaos der Tiamat kämpfen, ehe er aus ihr die Welt bilden kann. Die Eigenkausalität der Welt besagt nicht eine von Gottes Willen unabhängige Kausalität, die Materialität der Welt bedeutet nicht einen trägen, plumpen Stoff. Gott ist an keine Voraussetzung der Materie gebunden. Die Welt wirkt nur soviel, soweit Gott ihr Wirksamkeit gegeben, und sie wirkt nur so, in der Weise, wie er es ihr bestimmt hat.

Wie alles an der Materie aus dem vernünftigen Willen Gottes stammt, so löst sich auch alles restlos in den Gedanken und Willen Gottes auf. Deshalb bleibt im Theismus die schöpferisch verwirklichte Wahrheit nach keiner Weise dem Menschen-Geiste fremd, rätselhaft und unbegriffen.

Mithin kann die Eigensubstanzialität der Welt kein Hindernis unserer Ideenbildung sein.

Ein Problem bleibt für uns: Wir haben die Materie nach ihrem gesamten Inhalt und Wesen auf den Willen und die Vernunft Gottes zurückgeführt. Die Welt ist aus sich nichts eigenes. Was besagt nun noch ihre Eigensubstanzialität? Doch das: Nur ihrer formalen Existenz nach ist sie losgelöst von Gott. Wie ist diese aber näher zu bestimmen? Löst sich die Welt durch den Begriff der steten Schöpfung nicht in eine Existenzform der göttlichen Substanz auf?[1]

Scheint Hartmann nicht doch im Rechte zu sein, wenn er die selbständige Existenz der Welt als ein Hindernis für die Ideenbildung empfindet? Doch scheint es bloss so, denn so gut wie im Theismus, bleibt auch für den Hartmannschen Monismus die Existenz etwas schweres, ja unerklärliches.

---

[1] cf. E. v. H. Religion des Geistes. pag. 249.

Ist nämlich die Selbständigkeit der Existenz der Materie trotz aller Vernünftigkeit und Willensbestimmtheit schon genügend, um die objektive Grundlage unserer Ideenbildung zu zerstören, so aber auch gerade so gut die unerklärliche Existenz des Absoluten. Angenommen die Existenz sei brutum faktum und als solches Hindernis der Ideenbildung, so zerstört sie, da auch Hartmann die Existenz Gottes als brutum faktum hinnimmt, auch auf Hartmannscher Basis, so gut wie auf theistischer, die Grundlage der Erkenntnis. Denn ob das brutum faktum bei Gott oder der Welt gefunden wird, ändert an der Sache nichts, weil es beidemal bei dem nächsten Grund der Ideenbildung ruht.

2. Der zweite Einwand Hartmanns gegen das Bewusstsein Gottes ist: Wäre Gott bewusst, so müsste er, weil sein Weltwissen zugleich auch sein Weltschaffen ist, nicht bloss das produktive Urbild, sondern auch das rezeptive Nachbild der Welt verwirklichen.

Allein der Theismus lehrt, dass Wissen und Wollen in Gott voneinander unabhängige Vollkommenheiten sind, daher muss der bewusste Gott nicht alles, was er denkt, auch in der realen Ordnung verwirklichen. Es gilt wohl, alles Verwirklichte ist gedacht und gewollt, aber nicht alles gedachte, also ideal gewolltes, ist zugleich auch ein real gewolltes oder verwirklichtes.

b) Kritik des religiösen Gedankengangs.

ad 1. Mit dem zu dem metaphysischen Gedankengang gesagten, erledigt sich auch die Befürchtung des religiösen Bewusstseins, als ob die Eigensubstanzialität der Materie die Erlösungshoffnung hinfällig mache.

Da die Welt im Theismus nichts gegen Gott Selbständiges ist, so ist auch die relative Abhängigkeit von ihr keine unüberwindliche, unübersteigbare, so kann eben so gut wie auf monistischer Basis, die Weltabhängigkeit des Menschen in der absoluten Abhängigkeit von Gott aufgehoben werden.

2. Weiterhin erledigt sich auch vom absoluten Gottesbegriff aus der Einwand, als müsse Gott Wunder tun, um mit seiner Schöpfung in Berührung zu bleiben, d. h. als müsse er die von ihm geschaffene Eigensubstanzialität der Welt wieder aufheben.

Das Wunder ist im Theismus nicht eine Durchbrechung und Aufhebung der Naturkausalität und Naturvernünftigkeit, sondern ein blosser Hinweis darauf, dass die Gesetzmässigkeit der uns bekannten Welt nicht die Weltgesetzlichkeit schlechthin ist. Ein magisches supranaturalistisches Eingreifen Gottes braucht deshalb nicht stattzufinden, da ihre Ordnung nur der objektivierte Wille Gottes ist. „Das Wunder ist der machtvolle Ausdruck des Gedankens dass kein Naturgebiet sich selbst angehöre und die ungestörte Gesetzmässigkeit seines abgeschlossenen Kreises zu offenbaren habe, sondern dem Ganzen eingegliedert sei".[1]

§ 13.

Zur Kritik des psychologischen Beweises.

a) Zur Kritik des metaphysischen Gedankenganges.

Der psychologische Beweis Hartmanns untersuchte die subjektiven Bedingungen unserer Erkenntnis. Alle objektive Wahrheit ist unerreichbar, wenn der Menschengeist nicht die Fähigkeit empfing, die objektive unbewusste Wahrheit in sich zur subjektiven, bewussten Wahrheit zu machen.

Es ist ein Verdienst Hartmanns, dadurch nachdrücklich auf ein Problem hingewiesen zu haben, das der Materialismus z. B. nicht kennt. Dem Materialismus ist es selbstverständlich, dass der Menschengeist die Wahrheit erkennt. Er nimmt, weil er die lebendige Kraft des Geistes leugnet, die Gedanken als Sekretion des Gehirns oder, was nicht im Gegensatz zur ersten Anschauung steht, die Ideen als passiv empfangene Bilder der Aussenwelt. Wie draussen in der Natur alles von mechanischer Gesetzlichkeit beherrscht sei, so sei auch die Bildung unserer Ideen ein rein mechanisch zu erklärender Vorgang.

Demgegenüber erklärt Hartmann, der Erkenntnisvorgang kann nicht durch eine rein mechanische Formel dargestellt werden. Es muss, damit Erkenntnis überhaupt zu Stande kommt, aller Erkenntnis der objektiven Vernunft ein apriorisches, subjektives Moment vorhergehen. Nur die subjektive Vernunft ist Empfänger der objektiven Vernunft.

---

[1] Schell, Religion und Offenbarung, pag. 346.

Nach dem Grundsatz: Geist wird nur von Geist erkannt, ergibt sich, dass der einheitliche Grund des bewussten Geisteslebens selbst geistigen Wesens sein muss.

Dass die Formen der Geistestätigkeit unbewusste sind, ist für uns gerade so gut wie für Hartmann eine Tatsache. Nur ist Hartmann im Unrecht wenn er schliesst: also ist auch der im Menschengeist unbewusst tätige Gottesgeist selbst unbewusst.

1. Hartmann übersieht, dass die apriorischen Gesetze und Denkformen des endlichen Geistes zum Menschengeist in einem ganz anderen Verhältnis stehen als zum absoluten Geist. Wir allerdings bedienen uns der Intellektualfunktionen als unbewusster. Sie geben unserem Geiste erst den Halt, ähnlich wie das Knochengerüst unserem Körper seinen Halt gibt. Allein deswegen haben wir kein Recht, die Intellektualfunktionen als schlechtweg unbewusste zu betrachten. Alles unbewusste, instinktartige wird nur verständlich, wenn es auf die bewusste Anordnung Gottes zurückgeführt wird. Deshalb können die Formen apriori nur erklärt werden, wenn sie nicht naturnotwendige Form des menschlichen Geisteslebens sind, sondern wenn sie auf die bewusste Anordnung Gottes zurückgeführt werden.

Unser Nervensystem ist in seiner Tätigkeit doch auch zum grössten Teil unbewusst. Ist darob etwa die Wirkungsweise der Nerven aus sich selbstverständlich? Es wird das Gesetz ihrer Wirksamkeit doch nur verständlich als Anordnung des bewussten Geistes, der seine Wirkungen in sich vergegenwärtigen, gestalten und anordnen kann.

Der unbewusste Geist hat diese Formen bloss in der ontologischen Wesenseinheit, aber diese Einheit erklärt nichts.

„Enthalten kann nur der Geist, denn nur er besitzt die doppelte Fähigkeit der Verinnerlichung als Vergegenwärtigung und als Wertschätzung, als gestaltender Wesensentfaltung im Plan und als entscheidender Auswahl im Vollzug, als Denken und Wollen, wie sie der doppelten Seite des Seienden entspricht, Wesensinhalt und Tatbestand zu sein".[1]

2. Hartmann schliesst das Bewusstsein des absoluten Geistes aus, von dem Grundsatz ausgehend, dass Gott kein

[1] Schell, Gott und Geist, Bd. II. pag. 160.

bewusster Geist zu sein brauche, um das Bewusstsein zu erklären. Gott sei bloss der Grund des bewussten Geistes, nicht aber selbst bewusst. Hartmann führt zur Erläuterung das Feuer, das aus Stahl und Stein bricht, an, auch dieses stecke nicht als Feuer in seiner Ursache und gehe doch als Feuer hervor.

Dies Bild verschliesst Hartmann die Fähigkeit zu bemerken, dass zwischen der Ursächlichkeit des Stahls und Steins zur Feuerbereitung, und zwischen der Ursächlichkeit des Geistes, doch ein grosser Unterschied obwaltet. Feuer entsteht aus dem mechanischen Contakt von Stahl und Stein, das Bewusstsein aber nicht aus dem mechanischen Contakt von Wille und Vorstellung. Beide weisen zurück auf die eigentliche, die geistige Ursächlichkeit, die ihre Wirkungen in sich als Vorstellungsbild enthalten und gestalten kann.

Sodann operiert Hartmann mit einem Trugschluss; der Theismus sagt nicht, weil der Mensch bewusst ist, muss auch Gott bewusst sein, sowenig wie er sagt, weil Feuer in der Welt ist, muss auch Gott Feuer sein. Er sagt vielmehr, zur Erklärung des Bewusstseins sowohl wie des Feuers, wie überhaupt jedes auch des geringfügigsten Dinges in der Welt, muss Gott persönlicher und bewusster Geist sein.

Das Wort „Gott soll bloss der Grund aller Realitäten sein, ist ein Widersinn“: Wenn Gott der Grund aller Realitäten ist, muss er dann nicht auch selber irgend welche Realität sein, und zwar in höherem und stärkerem Sinne als die von ihm begründeten Realitäten? Kann etwas Grund der Vollkommenheit sein, ohne selbst in seiner ursächlichen Art vollkommen zu sein? Also setzt der Grund der Vollkommenheiten und Wirklichkeiten die höhere Vollkommenheit und Wirklichkeit des Weltgrundes voraus. Diese höhere Vollkommenheit der Ursache ist die des Geistes, der selbst in persönlicher Einheit beharrend alle Realitäten denkend gestaltet, und . . . . liebend vollbringt“.[1]

Die Einwände Hartmanns lösen sich ungefähr folgendermassen:

ad 1. Der erste Einwand lautet: Der bewusste Gott sei unfähig, in die Kategorien unseres Verstandes einzugehen.

[1] Schell, Gott und Geist, Bd. I. pag. 236.

Darauf ist zu erwidern:

Transzendenz und Immanenz Gottes sind keine sich ausschliessenden Gegensätze. Gott ist allen Dingen immanent, weil alles sein Gedanken- und Willenswerk ist, und ohne seinen fortdauernden Schöpfungsakt in Nichts zerfallen würde. Er ist allen Dingen immanent nach seinem lebendigen Wissen und seiner Kraft (per potentiam und per scientiam), aber nicht nur nach seiner Tätigkeit und seinem Wissen, sondern auch nach seinem Wesen (per essentiam) denn Gottes Wesen ist eben Gedanke und Wille. Die Einfachheit Gottes lässt es nicht zu, Gott bloss nach seiner Kraft und seinem Wissen gegenwärtig zu denken, und die Immanenz per essentiam auszuschliessen. Nur ist Gottes Immanenz eine definitive" d. h. er ist ganz in einzelnen Teilen, aber auch ganz im ganzen Raum, nicht aber ist seine Wesensimmanenz eine zirkumskriptive, d. h. eine Immanenz, die ganz im ganzen Raum und mit ihren Teilen in den entsprechenden Teilen des Raumes ist.[1]

Worin besteht aber noch die Transzendenz Gottes? Sie besteht darin, dass er in die Dinge mit seinem Wesen und seiner Tätigkeit sich nicht verliert, sondern dass er im bewussten Gedanken und Selbstgedanken trotz der reichsten Wirkung ad extra sich nie als den Wirkenden verliert oder abhanden kommt. Nicht als ob Gott aus den Dingen sich selbst wieder zurückzunehmen hätte wie im Pantheismus, in dessen System Gott den bewussten Menschengeist braucht, um zum Selbstbewusstsein zu gelangen, im Theismus ist Gott bereits vor aller Betätigung in der Welt bei sich im Denken und Wollen seiner Selbst, aber er bleibt dies auch im Akte der Betätigung im Schöpfungswerk. Ungeachtet seiner tiefsten Immanenz ist er total verschieden von allen Weltdingen, so verschieden wie der bewusste Gedanke und Wille vom Gedanken und Willensinhalt. Ist Gottes Wesen, Denken und Wollen, so ist er den Dingen immanent, ist Gottes Wesen Selbstwollen und Selbstdenken, ist er allen Dingen durchaus transzendent. Ist das die Lösung der vielangefeindeten Transzendenz Gottes?

Soweit die Schöpfung etwas von Gott eigenes ist, ist sie bloss das Gedachte und Gewollte (Gedanken und Willengebilde).

---

[1] cf. Gutberlet, Theodicee, 1. Aufl., pag. 165.

Soweit Gott Gott ist, ist er das sich Selbstwollen und Selbstdenken).

Hiemit ist prinzipiell die Schwierigkeit Hartmanns gelöst. Die Intellektualfunktionen des Menschengeistes fallen nicht ausserhalb des Willens Gottes, so wenig andererseits aber auch Gottes Willen und Denken im Wollen und Denken der Intellektualfunktionen aufgeht.

Man könnte das Bedenken erheben: Ist dieser Immanenzbegriff nicht ein Hinüberschwenken zum Pantheismus? Wird dadurch nicht die Welt als Wollen und Denken Gottes notwendig mit Gottes Wesen verknüpft?

Nein, die Notwendigkeit des Weltwollens und Weltdenkens Gottes richtet sich nach dem Wert der Welt. Dieser Immanenzbegriff besagt nur: Ist die Welt einmal, so kann sie nicht anders sein denn als Gedanken- und Willensinhalt Gottes, aber sie muss nicht überhaupt sein, das Weltwollen ist so sehr notwendig von Gottes Wesen, als der Weltgedanke für Gottes Lebensinhalt nötig ist. Das heisst durchaus nicht notwendig, sondern freier Erweis seiner Weisheit und seines Willens. Nur Gottes Selbstwollen und Selstdenken ist notwendig, weil der Inhalt des Selbstwollens und Selbstdenkens eben die absolute Güte und Weisheit ist.

Die Transzendenz Gottes ist deshalb keine räumliche Geschiedenheit von der Welt, sondern der formale Existenzunterschied Gottes von der Existenz der Welt, hier selbstständiges, selbstmächtiges Sichselbstwollen und Sichselbstdenken, dort zuerst gedacht und gewollt sein. Ebensowenig ist aber auch die Immanenz Gottes eine räumliche. Gott ist reiner Geist, darum ist seine Transzendenz und Immanenz nicht in den Kategorien der räumlichen und zeitlichen Welt sondern in den Kategorien des Geistes zu denken.

Durchaus flach ist deshalb der Spott von *Strauss* gegen den theistischen Gott, als sei er durch Entdeckung unzähliger Weltkörper in Wohnungsnot geraten, und *Spiker* ist vom selben Begriff der räumlichen Transzendenz hypnotisiert.[1]

Mit der Persönlichkeit werde Gott als ein ausser und über der Welt stehendes Sein gedacht. Damit sei der Dualismus

[1] cf. Spicker, Kampf zweier Weltanschauungen, pag. 246.

unvermeidlich. Wer wolle, und wo wolle man die Grenze ziehen zwischen göttlichem und weltlichem Sein? „Durch das andere, substantiell von ihm unterschiedene beschränkt er sich selbst, verfällt der Beschränkung und Verendlichung".[1]

Weil alle Formen der menschlichen Geistbetätigung ihre Existenz und ihr Wesen allein im Gedanken und Willen Gottes haben, deshalb ist auch im Theismus die Erkenntnis möglich, ohne dass Gott nach Art der Dämonen, d. h. als wesensfremder Geist, in die natürlichen Gesetze des Menschengeistes fährt, sie vergewaltigt und zerstört.

Nur weil Gott bewusst ist, kann er die Formen des subjektiven Geistes schaffen, und nur weil er zugleich immanent ist, kann er in den von ihm geschaffenen Formen wirken ohne sie zu zerstören.

ad 2. Hartmann weist darauf hin, dass die bewusste Geistesbetätigung die unproduktive, minderwertige sei, deshalb müsse die vollkommene Geistbetätigung, als spontane produktive, unbewusste Tätigkeit sein.

Wir wenden dagegen ein, dass alle unbewusst fungierenden Erkenntnistätigkeiten im Menschengeist nicht die schlechthin vollkommenen sind. Dieser Schein entsteht nur dann, wenn man vom bewussten Geistesleben des Menschen absieht. Allein wären die unbewussten Erkenntnisfunktionen auch dann noch die vollkommneren, wenn sie nie zu einem bewussten geistigen Leben hinführen könnten? Die unbewusste Geistestätigkeit hat so ihren Wert nicht in sich, sondern deshalb, weil sie Mittel zum bewussten Geistesleben ist. Was wäre unser Geist uns wert, wenn er noch so vollkommen wäre, aber unbewusst bliebe? So viel wie der ganze Reichtum aller Gemäldesammlungen für den Blinden, so viel wie Beethovens Symphonien für den Tauben, — nichts! Was wäre der Geist und das geistige Leben wert, wenn wir es nicht mit Bewusstsein durchleben könnten? Ist nicht jeder, nicht mit vollem Bewusstsein durchlebte Augenblick, für uns verloren? Steigt nicht die Seligkeit und der Reichtum eines Lebens in demselben Grade, als es das innere unbewusste Triebwerk seiner Gedanken, Wollungen und Gefühle durchschaut? Was nützte uns der reichste und anregendste

[1] Spiker, ibid. eodem loco.

Lebensgang, die grössten Anlagen des Geistes, wenn wir nicht in unserem Inneren eine bewusste Empfindung davon hätten? Und dieser Wert des Bewusstseins ist nicht etwa ein so hoher, weil wir in der Welt der Individuation uns befinden und des Bewusstseins zu praktischen Zwecken benötigen, das Bewusstsein ist uns wertvoll auch vom rein idealen Gesichtspunkt aus, als Vergegenwärtigung der Schönheit und des Reichtums der Welt und des Geistes.

Es ist deshalb missverständlich, wenn Hartmann sagt, die unbewusste Erkenntnistätigkeit sei die vollkommenere; ja, aber bloss deshalb, weil sie in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Bewusstsein gedacht wird. Die unbewussten Geistesformen sind bloss deshalb so geschätzt, weil sie uns das bewusste Geistesleben ermöglichen.

Dann soll im absoluten Geist das Bewusstsein ganz wegfallen, es weiss alles nur nicht sich selbst! Beruht denn das höchste geistige Leben auf dem möglichst reichen Inhalt des angeeigneten Materials, oder auf der Stellung des bewussten geistigen Subjekts zum Material. Das eigentlich aesthetisch und wissenschaftlich interessante ist weniger die Fülle des gelehrten Materials, als die Stellung des Subjekts zu demselben. „Was nützt es dem Menschen wenn er die ganze Welt gewinnt aber an seiner Seele Schaden leidet". Ob Hartmann wohl deshalb das Absolute als unselige Qual schildert, weil sein geistiger Inhalt für es selbst rein nichts bedeutet?

ad 3. Das Bewusstsein sei Rezeptivität und damit Unvollkommenheit. Es sei als das Urerste deshalb unmöglich, weil es bloss an einem Zweiten zum Bewusstsein erwachen könne.

Das Bewusstsein ist nicht begriffsnotwendig an einen Gegensatz geknüpft, an dem es erwachen kann. Bewusstsein heisst in erster Linie nicht Abgrenzen oder Abschliessen gegen aussen, sondern Selbstvergegenwärtigung und vollkommene Selbstmacht über das eigene Wesen. Abgrenzen und Abschliessen ist das Bewusstsein bloss für den Menschen, weil der Mensch ausser sich noch eine Welt vorfindet; aber bereits auch das menschliche Bewusstsein ist ideale Selbstvergegenwärtigung. Da Gott nichts ausser sich vorfindet, so braucht er sich nicht abzuschliessen. Daher hat das Bewusstsein für ihn

bloss die Bedeutung ideeller Selbstvergegenwärtigung. „Das Unendliche muss mit seiner Wesensfülle . . . . und Daseinskraft in sich selber gegenwärtig sein, denn sonst wäre das . . . . Vollkommene nicht vollkommen".[1] Also nicht das Bewusstsein an sich besagt Unvollkommenheit und Endlichkeit, sondern bloss das menschliche Bewusstsein, und auch dieses nur soweit, als es Abschliessung und Gegensatz bedeutet. „Dem Urwesen würde doch der höchste Vorzug, d. i. die bedeutsamste und wertvollste Wirklichkeit fehlen, wenn es nur unbewusst und ohne eigene Willensbeteiligung existierte, d. h. nicht anders wie die toten Massen".[2]

„Der Einwand setzt auch voraus, dass keine Tätigkeit anders als durch Anregung bestehen könne". . . . . Allein Hartmann nimmt auch für das Unbewusste eine ursprüngliche und selbsteigene Tätigkeit an, ohne irgend eine Anregung. Also hat er kein Recht die Anregung für die Tätigkeit als solche zu fordern. Übrigens hat das Bewusstsein als solches die Fähigkeit, die Anregung für sich selber zu sein. Freiheit d. h. Selbstanregung ist nur im Bewusstsein möglich".[3]

ad 4. Es ist unrichtig, dass jede Lustempfindung auf Vergleichung mit einem vorhergegangenen Zustande beruhe. Die Lustempfindung Gottes ist nichts anderes als das Gefühl des Wertes, mit dem er seinen geistigen Lebensinhalt, die Wahrheit und Güte, ewig vollzieht. Auch die Lustempfindungen des Menschen resultieren nicht ausnahmslos aus der Vergleichung zweier Zustände. Dies könnte allenfalls von der sinnlichen Lust gelten, die geistige Lust des Menschen ist eine durchaus positive Freude am Besitz der Wahrheit oder der Güte. Allerdings besitzen die Menschen, die durch den Zweifel oder den Unglauben hindurch gegangen sind, das Gefühl der Lust an der Wahrheit viel intensiver, als die, die nicht durch das Nein zum Ja gekommen sind. Aber diese geistige Lust ist nicht deshalb intensiver, weil sie auf der Vergleichung mit den Qualen der Skepsis und der inneren Zerissenheit des Irrtums beruht, sondern bloss deshalb, weil der durch die Zweifel und Vertrübungen hindurchgegangene Geist mit mehr bewusster Ver-

[1] Schell, Gott und Geist, Bd. II. pag. 495.
[2] ibid. Bd. II. pag. 495.
[3] Schell, Gott und Geist, Bd. II. pag. 494.

gegenwärtigung ihrer Gründe und Schönheit die Wahrheit und das Gute besitzt.

Für Gott aber, der im ewigen Lichte aller Gründe und Einsichten in der Wahrheit selbst wohnt, fällt auch dieser Schein eines Vergleiches hinweg.

ad a) Zur Kritik des religiösen Gedankenganges.

Aus dem zum metaphysischen Gedankengang gesagten ergibt sich auch die Lösung der religiösen Bedenken.

ad 1. Gott ist im Theismus nicht durch die Eigensubstanzialität des Menschengeistes beschränkt, so dass er nicht mehr absolut wäre, ebenso ist die Selbständigkeit der Erkenntnisformen nicht in dem Sinne selbständig, dass sie ohne, ja gegen Gott etwas wären, Gott wird durch den Menschengeist nicht verdrängt. Mithin ist auch im Theismus der Mensch so gut wie die Welt in die absolute Abhängigkeit aufgenommen, so steht jeder Akt des menschlichen Geisteslebens ohne Ausnahme unter der unmittelbaren absoluten Abhängigkeit von Gott selbst.

ad 2. Betreff der Immanenz Gottes ist zu sagen:

Ohne Zweifel ist die Immanenz Gottes für das religiöse Bewusstsein der Lebensnerv. Was darüber zu sagen ist wird die Kritik des folgenden Beweises ausführlich bringen, es kann deshalb hier auf das folgende verwiesen werden.

Vorausgenommen möge nur werden, dass nicht jede Immanenz schlechthin religiös wertvoll ist, sondern nur die Immanenz im Bewusstsein des Menschen. Dies aber ist auf theistischer Basis eben so gut möglich, ja noch besser als auf dem monistischen Boden der Hartmannschen Philosophie.

§ 14.

Zur Kritik des identitätsphilosophischen Beweises.

a) Zur Kritik des metaphysischen Gedankengangs.

Der identitätsphilosophische Beweis stellte die Frage nach dem Verhältnis der objektiven und subjektiven Vernunft, und glaubte die Erklärung beider finden zu müssen in dem unbewussten Geiste, der beide Manifestationsweisen als aufgehobenes Moment in sich trägt. Mit Recht sucht Hartmann

nach einem Erklärungsgrund der Zusammenordnung von Geist und Welt.

1. Allein Hartmann übersieht, nicht jedes weitere Dritte kann Gegensätze erklären, sondern bloss das Dritte, das wirklich das Höhere, nicht bloss ein anderes ist. Nur das Absolute vermag Geist und Welt zu erklären, das in sich die innere wirkliche Überwindung der Gegensätze ist.

Hier aber gilt für den unbewussten Geist: Er vermochte nicht die objektive und subjektive Vernunft zu erklären, viel weniger vermag er die Zusammenordnung der beiden darzutun.

Der Erklärungsgrund des Gegensatzes muss die beiden Seiten in sich ideal enthalten, um dieselben aufeinander beziehen zu können. Dies aber ist unmöglich ohne das bewusste Gedankenbild beider im persönlichen Geist.

Man könnte es ebenfalls noch als einen glücklichen Zufall gelten lassen, dass die Entwicklungen des unbewussten Geistes von immanenter Vernunft geleitet sind, obwohl auch hier der Zufall keine Erklärung wäre. Hier aber handelt es sich um das Zusammenstimmen zweier Seiten, dies aber kann bloss innerlich vollzogen werden, nicht durch Zufall oder die ontologische Wesensidentität, sondern nur durch den bewussten Gedanken.

2. Wären die Gesetze des Denken identisch mit den Gesetzen des Seins, so könnte das Sein unmittelbar in Denken überführt werden. So wäre hier das Wesen der Dinge identisch mit dem Wesen des Seins, das aber wäre die absolute Erkenntnis. „Allein das ist für immer unmöglich. Die Dinge bleiben ausser uns, ausserhalb unseres Ichs, und wir kennen nur die Einwirkungen derselben auf uns".[1]

Auf die Schwierigkeiten Hartmanns ist folgendes zu erwidern:

ad 1. Hartmann behauptet: Nur wenn die Gesetze des Denkens identisch sind mit den Gesetzen des Seins, könne eine wirkliche Erkenntnis zu Stande kommen. Die Erkenntnis setze nämlich die Übereinstimmung der objektiven Weltvernunft mit der subjektiven Vernunft in uns selbst voraus. Nur so könne die Wahrheit unseres Erkennens ein Teilhaben an der Wahrheit sein, die Gott ist.

[1] Dilles, Wege zur Metaphysik 1903, pag. 2.

Der Theismus behauptet nicht die Verschiedenheit der Denk- und der Seingesetze in dem Sinn, wie Hartmann will. Der Theismus sagt vielmehr: Die Gesetze des Denkens müssen die gleichen sein wie die Gesetze des Seins. Jede Weltanschauung, die Anspruch auf Erkenntnis der Wahrheit macht, ist gezwungen, dies zu behaupten. Der Theismus behauptet aber, dass nicht die Identität der Gesetze des Seins und Denkens nötig sei, dass die Gleichheit, die inhaltliche Übereinstimmung genüge.

Die Selbständigkeit der Denkgesetze, und dies scheint Hartmann zu übersehen, fasst der Theismus nicht in dem Sinne, als ob damit inhaltlich eigene Denkformen behauptet würden, sondern bloss in dem Sinne einer existentiellen Selbständigkeit. Nur die lebendige Kraft, die Energie die in mir denkt, ist verschieden von dem, das draussen denkt. Hartmann dagegen findet die Möglichkeit der Erkenntnis allein auf Grund der Identität beider Gesetze gewahrt, und nur dann die Erkenntnis der Wahrheit gewährleistet, wenn das, was in mir denkt, also die Denkenergie, dieselbe sei wie die, die auch draussen denkt.

Allein es erheben sich folgende Schwierigkeiten: Setzen wir den Fall, unsere Vernunft sei unbewusst, wäre dann auch die Übereinstimmung der subjektiven und objektiven Vernunft Wahrheitserkenntnis? Gewiss nicht. Also, nicht die ontologische Identität ohne weiteres ist Erkenntnis. Die Wahrheitserkenntnis beruht vielmehr auf der Voraussetzung und Wahrung der bewussten Verschiedenheit. Eine naturhafte Vereinigung von Geist und Wahrheit ist noch nicht ohne weiteres Erkenntnis, sondern bloss die Vereinigung des bewussten Geistes mit der Wahrheit. Die Einheit, die zur Erkenntnis nötig ist, ist mithin nicht die ontologische Wesensidentität des Monismus, sondern die bewusste Einheit zwischen Denk- und Seingesetzen.

Mithin ist auch für den absoluten Geist Bewusstsein und Persönlichkeit zu fordern, weil das Ideal des Geisteslebens nur in einer solchen Einheit zu finden ist, welche die Gegensätze verknüpft, ohne sie aufzuheben.

Dazu kommt: Bei Verschiedenheit des Wesens ist die Vereinigung des subjektiven Geistes mit der Wahrheit viel inniger als durch die Wesenseinheit, weil die Vereinigung mit

der Wahrheit mit bewusster Würdigung der Gründe, um deren willen sie erstrebt und betätigt werden kann, geschieht.

ad 2. Der bewusste Gott müsse, um die daseiende Welt erschaffen zu können, sein Bewusstsein ablegen und unbewusster Geist werden.

Hartmann verkennt hier den Charakter des Bewusstseins. Muss der Künstler, um ein Kunstwerk z. B. den Freiburger Dom schaffen zu können, selbst die Idee des Freiburger Domes werden? Muss Schiller, um Tell dichten zu können, selbst Tell sein oder werden? Gewiss wird das Kunstwerk an Tiefe und inneren Gehalt gewinnen, je besser es dem Künstler gelang seine Idee „zu werden". d. h. je vollständiger er sich der Idee des Kunstwerks hingeben kann, um das Schicksal möglichst in sich selbst zu erleben, oder um den Plan eines Bauwerkes möglichst von der Sache und ihrer immanenten Notwendigkeit und nicht von den Launen und Stimmungen seines Bewusstseins aus zu konzipieren, um so wertvoller wird die dramatische Gestalt oder das Kunstwerk sein.

Aber wäre ein solches „Aufgehen in der Sache", ein solches zum Werk werden möglich, wenn nicht auf Grund des Bewusstseins das die Notwendigkeit empfindet und den eigenen Entwurf korrigiert und den rechten im Gedankenbild festhält?

Gewiss jede schöpferische Betätigung verlangt ein Aufgehen in die Sache, bezw. ein sich selbst Vergessen, aber nicht ein sich selbst Vergessen im Sinne der Entäusserung des Bewusstseins, sondern ein Vergessen des sonstigen zerstreuenden und verwirrenden Bewusstseininhaltes.

Der schöpferische Geist wird alles, indem er alles denkt, aber er wird es nicht mit Preisgabe seines eigenen Wesens, sondern durch die Bewahrung und Selbstbetätigung in allen sachlichen Notwendigkeiten.

Zudem ist zu bedenken: Im absoluten Geist fallen vor allen Dingen die sachlichen Notwendigkeiten weg, die der Menschengeist vorfindet. Er muss deshalb nicht einmal in dem Sinne seine Ideen werden wie das geschöpfliche Bewusstsein. Das absolute Bewusstsein hat sich nicht in die Welt zu versenken, um ihr die Notwendigkeiten ihrer Ideen abzulauschen, sondern es begründet selbständig zuerst die Notwendigkeiten.

Hartmanns Gott allerdings, dem das Bewusstsein fehlt, kann nie eine Sache schaffen, ohne dass er die Sache selbst wird. Denn als bewusstloser hat er keinen Einheits- und Sammelpunkt seiner Ideen, keinen idealen Standpunkt, auf dem er steht, wenn alles sich dreht und wirklich wird. Es geht dem unbewussten Gott wie dem alten Pythagoras, er frägt: δός μοί που στω: Gebt mir einen Standpunkt, und ich werde die Welt aus den Angeln heben. So aber kann Pythagoras es nicht hindern, dass er, wenn die Welt eines schönen Tages aus den Angeln geht, eben selbst mit aus den Angeln geht, so wie das Unbewusste, weil ohne Bewusstsein, selbst mit in die Materialität der Welt gerissen wird.

ad 3. *Hartmann* meint, bloss die törichte Selbstüberhebung des Menschen betrachte das Bewusstsein als die höchste Vollkommenheit des Geistes, das ohne weiteres deshalb dem Grunde der Welt beigelegt werden müsse. *Drews* übernimmt von *Hartmann* dasselbe Bedenken, bloss in den Schranken der Individualität, um sich im Kampfe gegen die Aussenwelt zu behaupten, sei das Bewusstsein nötig und ein Vorzug.[1]

Allein das Bewusstsein hat weniger praktische Bedeutung als idealen Vorzug. Um das Bewusstsein als Unvollkommenheit von Gott fernzuhalten, muss man dasselbe zuerst unberechtigterweise als blosses Mittel, als aus rein praktisch minderwertigen Absichten entsprungen, fassen.

Bewusstsein bedeutet nicht bloss, Mittel zu praktischem Zwecke, sondern wesentlich ideale Vergegenwärtigung, Selbstbesitz und Selbstmacht seines Wesens, ist also an sich schon Vollkommenheit.

Das Bewusstsein steht nicht bloss im Dienst des Glück und Selbstbehauptung suchenden Eigenwillens. Hartmann übersieht vollständig, dass hiezu das Bewusstsein, wie es in der Tierwelt lebt, vollauf genügt. Zudem: Angenommen das Bewusstsein wäre nur zum Kampf ums Dasein notwendig, wie kommt es, dass mit dem Bewusstsein auch eine Welt von Schmerz, Aufregung und sonstigen Lebenshemmnissen in den Geist Einzug hält?

Was mithin den eigentlichen Vorzug des Bewusstseins ausmacht, die freie lustvolle Vergegenwärtigung der Idealität

[1] cf. Drews, Das Problem des Ich, pag. 287.

ist nicht aus einem Bedürfnisse dieser Welt erwachsen und deshalb wert mit ihr zu Grunde zu gehen, sondern beansprucht auch ausserhalb der Gegensätze der Weltentwicklung die Bedeutung eines Ideals.

Mit dem Bewusstsein entwertet der Pantheismus alle Kunst und Wissenschaft in der Welt, und behauptet, dass das Bewusstsein kein Gut um seiner Selbst willen, sondern lediglich aus praktischem Nützlichkeitsgrunde erstreben könne. So trifft er allen sittlichen, künstlerischen und wissenschaftlichen Adel ins Herz. So erhält das Bewusstsein im Monismus anscheinend ein festes, inneres Gefüge durch das Aufzeigen seiner realen Notwendigkeit, aber es verliert auch allen Schmelz und allen inneren Wert, den die interesselose Beschäftigung mit der Wahrheit und dem Sittlich guten gibt. Der Monismus degradiert alles menschlich Geistige zum Lohndiener des All-Einen, alle Intelligenzen zu Sklaven fremder Absicht, alle Arbeitskraft und Leistungsfähigkeit zu versteckter Selbstsucht.

ad 4. Hartmann wendet weiter ein, bloss ein mechanischer toter Schöpfungsbegriff verhindere den Theismus daran, auch die Welt als Manifestation Gottes zu fassen.

Was den Theisten hindert, in der Materie eine unmittelbare Manifestation Gottes zu sehen, ist nicht ein toter und mechanischer Schöpfungsbegriff, sondern die tatsächliche empirische Endlichkeit und Unvollkommenheit der Welt, die auch Hartmann zugibt.

Aber es hindert die theistische Philosophie durchaus nichts, alle Schwere und Materialität in der Welt in lebendige Kraft aufzulösen. Auch dem Theismus ist die Welt keine Riesenmasse, die den Raum erfüllt, sondern ein kraftvolles Gewebe von Kraftpunkt zu Kraftpunkt, von Beziehungspunkt zu Beziehungspunkt. Auch der Theismus kennt keine Welt, deren Schöpfung abgeschlossen ist, die nunmehr kein anderes Schicksal habe, als mit starren steinernen Formen ihrem Zerfall entgegen zu gehen. Die sieben Schöpfungstage, von denen die Genesis spricht, sind noch nicht vorübergegangen, sondern sie sind noch im Ablaufen, sie wirken fort, neue Formen, neue Arten heraufführend. Der Bericht der Genesis spricht wohl so, als ob die Schöpfung eine abgeschlossene sei, aber derselbe Bericht spricht auch von der Sabbatruhe der Schöpfung in Gott

als ob dies schon erreicht sei. So lange dieses Ziel aber nicht erreicht ist, ist die Schöpfung nicht vollendet. Die Welt ist solange nicht abgeschlossen, bis Gottes Wille an ihr erfüllt ist. Sowohl was den Begriff der Materie als Dynamidensystem, als was die zeitliche Entwicklungsmöglichkeit der Welt anbetrifft, ist jeder tote mechanische Schöpfungsbegriff ausgeschlossen. Der Theismus sieht vielmehr in der Schöpfung ein Abbild des ewigen wirkenden Gottes, diese Abbildlichkeit erstreckt sich nicht nur nach der Seite des inhaltlichen Seins, sondern auch nach der des existentialen Seins, Existenz nämlich durch lebendige Energie. Nicht bloss als was die Dinge existieren, sind sie Zeugen der Herrlichkeit Gottes, sondern wie sie im Dasein sich erhalten.

b) Kritik des religiösen Gedankengangs.

1. Der religiöse Gedankengang des identitätsphilosophischen Beweises verlangte im Interesse des religiösen Bewusstseins, dass Gott selbst mit seinem tiefsten Wesen der Menschenseele immanent ist. Dieses Postulat ist durchaus berechtigt. Tatsache ist, dass alle religiösen Genies von dem Sänger des rigvedischen Nasadasiyaliedes, der die Wurzelung des Seienden mit Einsicht forschend im Herzen findet[1] bis zu den abendländischen grossen Mystikern des Mittelalters zu *Ekhart, Seuse* und *Tauler* der sagt „die Gottes inwendig und auswendig sein wollen, die kehren zu sich selbst und in sich selbst“ [2] als Lebensnerv der Religion die Immanenz Gottes betrachten. Auch das Christentum verehrt als Immanenzprinzip Gott den hl. Geist „in quo clamamus abba pater“. Der Emmanuel, der Gott mit uns, ist der Sinn des alten Testamentes und der verheissene Messias, der sein Volk von den Sünden erlöst. Hartmann beweist religiöses Verständnis, in dem seine Philosophie dem religiösen Immanenzgedanken gerecht werden will.

Wir verstehen den Zauber der Immanenzreligion, und wir hören darin die himmlische Musik, wie der Meister des Genter Altarbildes es darstellt, zu der die Völker und Stände leuchtenden Antlitzes hinziehen. Auch wir meinen, dass eine Religion genau so viel wert ist, als sie dem Immanenzgedanken nahe

[1] cf. Deussen, Geschichte der Philosophie, Bd. I. pag. 119 sgts.

[2] zitiert aus Vogt u. Koch, Deutsche Literaturgeschichte, pag. 268.

kommt, und wir betrachten als Quintessenz des Christentums: Gott und die Seele, und die Seele und ihr Gott. Wir sehnen uns nach jener Zeit, in der der Menschheit und jedem einzelnen aus uns der Lichtglanz Gottes aufgeht und das Augustinische Wort sich erfüllt: „Ipsa est beata vita gaudere ad Te, de Te, propter Te".[1]

Aber Hartmann ist im Unrecht wenn er dem Theismus religiöse Minderwertigkeit vorwirft. Der Theismus wird dem Immanenzgedanken so gut gerecht wie der Hartmannsche Monismus, ja noch besser.

2. Wir verteidigen hier gegen Hartmann die These: die von seinem System behauptete Immanenz ist keine Immanenz Gottes in der Menschenseele.

Wir haben bei der Kritik des ontologischen Beweises gehört, welchen verhängnisvollen Zwiespalt das Hartmannsche Absolute in sich trägt, den Zwiespalt zwischen dem ewigen, in göttlicher Ruhe und Majestät schlafenden Wesen, und dessen zeitlichen, endlichen und unvollkommenen Manifestationen. Wir hörten wie der tragische Dualismus zwischen Ideal und Real zwischen Gott und Welt durch das Hartmannsche System zieht: Alles, was wirklich ist, ist zeitlich, endlich, unvollkommen. Gott kann nicht sein göttliches Wesen in die Formen seiner Funktion hineinergiessen, denn nicht er ist es, der in den Funktionen funktioniert, die Funktionen gehen vielmehr an ihm vor. Sein Wesen ist unzeitlich, überräumlich, geistig, und wenn er wirkt, ist seine Funktion zeitlich und räumlich und materiell, sein Wesen aber bleibt während den Funktionen in absoluter Ruhe und göttlicher Erhabenheit. Kann man hier noch mit Recht sagen: Gott ist in der Funktion? Wie ist er denn in der Funktion? Er kann doch nicht zeitlich sein? Bloss als deren Grund! Ja, aber was soll ein Grund, der seinen Funktionen von sich gar nichts mitgibt auf dem Weg zur Welt? Wenn Gott im Menschengeist sich manifestiert, was ist dann im Menschengeist immanent? Seine Funktion und sein Wesen oder bloss seine Funktion? Hartmann kann auf seinem Standpunkt des Substanzbegriffs nur sagen, bloss seiner

[1] cf. Willmann, Geschichte des Idealismus, Bd. II. pag. 260.

Funktion nach ist er immanent, seinem Wesen nach kann er niemals aus sich herausgehen, ohne zugleich von sich abzufallen. Damit aber fällt der Wert der menschlichen Immanenz. Der Mensch mag seine geistigen Arme noch so innig um die Manifestation, um die Funktion Gottes in der Seele schlingen, immer wieder weicht das Bild des Ewigen vor seinen Umarmungen zurück; und wie dem wundertätigen Magus das Bild der Heiligen unter seiner Umarmung zum Schatten zerrinnt, so zerrinnt Gott der religiösen Seele in Schatten und Phantom, wenn sie seiner habhaft werden will. Statt Gottes selbst, statt des ewigen in sich seienden uud geistigen Urquells seines Lebens, hält das religiöse Bewusstsein nur die leere Schale seiner Funktion in den Händen bereit, unwillig das Gefäss ohne Inhalt zur Seite zu schleudern.

3. Gesetzt den Fall, Gott wäre selbst nicht bloss der Grund der Immanenz sondern selbst nach der Totalität seines göttlichen Wesens der Menschenbrust immanent, nach Art des indischen tat tvam asi würde der Mensch den Gott draussen ganz in der eigenen Seele finden, auch dann wäre die Immanenz des Monismus religiös nicht fruchtbarer als die Immanenz des theistischen Gottes. Denn:

a) Auch der Theismus sagt, alle Formen der religiösen Geistesbetätigung sind nicht blosse Betätigungen rein menschlicher Art, sondern bloss deshalb möglich, weil Gott durch concursus sie wirklich macht. Den concursus Dei können wir aber nicht denken als ein mechanisches Anstossen, dass dann die menschliche Funktion weiterrolle, sondern als ein Immanenzprinzip, das jedem Zeitpunkt menschlichen Handelns gleich sehr gegenwärtig ist, den concursus Dei können wir wiederum nicht denken als ein mechanisches Tragen, sondern müssen es als ein inneres, also immanentes Tragen erfassen. Es braucht deshalb noch nicht menschliches und göttliches ineinander überzufliessen, so dass es *eine* gottmenschliche Funktion gäbe. Wie dies Problem zu lösen ist, wie die Grenzscheide zwischen Gott und Mensch zu ziehen ist, darauf gehe ich hier nicht ein. Wer aber in dem eben entwickelten theistischen Immanenzgedanken versteckten Pantheismus wittert, der möge selbst versuchen, dem von der christlichen Dogmatik behaupteten concursus Dei einen vernünftigen Sinn abzugewinnen.

Auch der Theismus sagt: Gott wirkt in den Funktionen des Menschengeistes; der Unterschied vom Monismus beruht nur darin, dass er sagt: Gott ist die Funktion nicht, und die Funktion ist nicht Gott, die Funktion ist auch nicht gottmenschlich, sondern Gott und der Mensch, beide in einem geheimnisvollen nicht Neben- sondern Ineinanderwirken.

b) Sodann: Von welchem Gott lebt denn das religiöse Bewusstsein? Von dem Gott an sich, von seinem geheimnisvollen Wesen oder von Gott, so weit er sich offenbart? Hartmann selbst bezeugt es, von dem Gott für uns. Wo ist aber der Gott für uns, wo trifft ihn die religiöse Sehnsucht an? Wo anders als im bewussten Bild, das er im Menschengeiste von sich offenbart? Weiss der monistische Gott einen anderen, tiefer ins Menschenherz hineinführenden Weg als den des bewussten Gedankenbildes? Kann der monistische Gott sich dem Menschenbewusstsein noch auf andere Art näher bringen? Ich glaube nicht.

Es gibt keine tiefere Art der Immanenz Gottes für den Monismus wie den Theismus als die Immanenz im Bewusstsein des Menschen. Warum aber soll diese Immanenz dem Theismus nicht gerade so gut möglich sein wie dem Pantheismus?

So ergäbe sich denn das frappante Resultat dass es für das religiöse Bewusstsein gleichgültig ist, ob Gott mit seinem Wesen ganz, teilweise oder gar nicht, sondern bloss seiner Kraft nach dem religiösen Gemüt immanent ist, dass die Immanenz, auf die es religiös allein ankommt, die Immanenz im bewussten Gedankenbilde ist. Deshalb ist es gleichgültig, ob Gott im theistischen Himmel, denselben ganz materiell und räumlich geschieden gedacht, oder im menschlichen Herzensgrunde oder sonstwo, wohnt, denn näher als im Bewusstseinsbilde kann Gott nie dem Menschen gebracht werden.

4. Der Gang der Philosophie, wie der Religion insbesondere, versuchte von jeher alle ontologischen Begriffe, alle ontologischen verborgenen Realitäten in bewusstes Leben umzusetzen. So hat man das Ding an sich, nachdem nur einmal dessen Unerkennbarkeit nachgewiesen war, bald ganz verlassen und hat sich mit der Erscheinung zufrieden gegeben. Der Protestantismus ist der vollendet religiöse Ausdruck jenes ein-

seitig kantischen Subjektivismus. Der Protestantismus eleimerte alles „an sich" der Religion, d. h. das Übernatürliche im Christentum, um die Religion auf blosses Phänomen, also Bewusstseinstatsache zu stellen. Er leugnet in der Sakramentenlehre das opus operatum zu Gunsten des opus operantis, in der Rechtfertigungslehre die geheimnisvolle Neuschöpfung des Menschen, in der Erlösungslehre das opus operatum des Kreuzestodes Christi um Heiligung und Erlösung auf die bewussten Anstrengungen und Willensentschlüsse des Menschengeistes zu stellen. So vermag der Protestantismus nicht das Wesen der Mystik, den verborgenen Gott, neben der Ethik, dem bewussten Gott, zu wahren.

Ähnlich wie in der neueren Geschichte des religiösen Bewusstseins, vollzog sich diese Revolution vom opus operatum zum opus operantis in der indischen Religion als Entwicklung des Brahmanismus zum Buddhismus. Der Buddhismus verzichtet auf das brahmanische Atman, weil es der ungesehene Seher, der ungehörte Hörer und der tatlose Täter ist, weil es der verborgene Grund von allem, aber selbst nie zur Erscheinung kommen kann. Ebenso haben bloss die Wahrheiten einen religiösen Wert, an die sich religiöses, bewusstes Leben anschliessen lässt, über alles andere, über Substanzialität der Welt, über Sein oder Nichtsein, über die Eschatologie hat der Erhabene nichts geoffenbart, weil es den Wandel in Heiligkeit nicht fördert.

Die moderne Krisis der Religion speziell der Dogmatik und Ethik ist von demselben Grundgedanken wie der Buddhismus inspierirt.[1]

Hartmann ist mit dem Katholizismus, wie allen Systemen, die die Erkennbarkeit des Realen nicht leugnen, einig: es gibt in der Religion nicht bloss Ethik, sondern auch Mystik, d. h. einen Gott im Bewusstsein und einen geheimnisvoll verborgenen Gott. Nicht bloss opus operatum, sondern auch opus operantis. Er stellt mithin gegen die Einseitigkeit und Rotionalisierung

[1] cf. hiezu: Oldenberg, Buddha, 3. Aufl. pag. 232 sgts. Eucken, Lebensanschauungen grosser Denker, pag. 140. Eucken, Wahrheitsgehalt der Religion, pag. 368. Pfleiderer, Religionsphilosophie. Sebatier, Religionsphilosophie. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie, pag. 295 sgts.

der Religion im Protestantismus das eigentlich katholische d. h. das allseitigere und tiefere Ideal der Religion dar.

Aber dennoch wird die Hartmannsche Philosophie zur religiösen Regeneration nichts endgültiges beitragen können, sondern dies Vorrecht allein dem Katholizismus überlassen müssen. Und zwar deshalb weil auf der Grundlage seiner monistischen Philosophie, auf der verhängnisvollen Basis des Anderswirkens und des Andersseins des Absoluten, Wesen und Erscheinung in keinem inneren Zusammenhang stehen können. So wird die Hartmannsche Philosophie wohl die mystischen Quellen des Menschen aufgraben helfen, aber nie Mystik (Wesen) und Ethik (Erscheinung) mit einander verbinden können. Seine Mystik wird ohne Ethos und seine Ethos ohne Mystik sein müssen. Allein das theistische katholische Christentum vermag die Lebendigkeit des bewussten opus operantis mit der geheimnisvollen Tiefe und Allseitigkeit des opus operatum, des Reiches des Übernatürlichen zu verknüpfen, im bewussten Geistesleben Gott selbst wirken zu lassen und durch das opus operantis Gott selbst ergreifen zu lassen. So bietet allein die theistisch katholische Philosophie die höhere religiöse Synthese zwischen *Kantschem* Illusionismus und Hartmannschem Realismus. Allein die theistische Religion vermag die Glut der Mystik zu ethischer Begeisterung zu stählen, und den Ernst des Ethos mit der Innigkeit der Mystik zu vereinigen. Daher kann der katholische Dogmatiker *Schell* sagen: wir sind geneigt „die übernatürliche Gnadenhilfe zur sittlichen Fortbildung gerade in den psychischen Wirkungen des religiösen Innenlebens und Gottverkehrs zu erkennen. Es kann ja keine Kraft in die Seele eingehen, es sei denn in Form eines Gedankens oder einer Willensregung, andere psychische Aktualitäten kennen wir nicht“[1] und doch braucht er darüber das opus operatum nicht zu vergessen. Mit dem soeben Ausgeführten lösen sich die Schwierigkeiten Hartmanns gegen den theistischen Gott.

ad 1. Wenn Hartmann sagt, bloss ein unbewusster Gott könne immanent sein, so hörten wir, dass auch der Theismus so gut wie der Monismus eine Immanenz der Funktionen kennt, dass er die Immanenz, die religiös am fruchtbarsten ist, die

[1] cf. Schell, Dogmatik, Bd. I. pag. 406.

Immanenz im bewussten Gedankenbild gerade so gut hat, und dass zudem die von Hartmann behauptete monistische Immanenz auf der Grundlage seines Substanzbegriffes überhaupt nicht möglich ist. Der Theismus braucht nicht das religiöse Verhältnis surrogativ nach Analogie der menschlichen Beziehungen aufzubauen, der Theismus hat eine reale Gottvereinigung und die Gottvereinigung als Pietät, Liebe, Freundschaft, Ehrfurcht etc. gedacht. Letztere nicht als Surrogat für erstere, sondern erstere, die reale Vereinigung, als belebendes Prinzip für alle Formen.

ad 2. Mit der, auch im Theismus möglichen Immanenz, schlägt der Theismus auch den Monismus in Hinsicht auf die Möglichkeit und Innigkeit des religiösen Gefühls. Das eigene Gemüt Gottes verdrängt nicht das menschliche Gemüt, gibt aber dem Menschen neben der Immanenz noch das selige Bewusstsein, auch mit Liebe von Gott umfangen zu werden. So sagt *Rückert* „Weisheit des Brahmanen", Im Anschauen Gottes No. 14:

„Dein höchstes Leben sei zu leben gottbewusst;
Darin ist zweierlei: gottwissend, gottgewusst:
Dass du dich wissest stets von Gott gewusst, gekannt,
Gemahnt, gestraft, geprüft, geliebt und Kind genannt".[1]

A. Darlegung der dritten Gruppe der Hartmannschen Gottesbeweise.

III. Die religiös-sittliche Beweisführung.

Gott als das die Freiheit begründende Moment.

§ 15.

Erster Beweis: Beweis aus der objektiven sittlichen Weltordnung.

Die zweite Gruppe der Hartmannschen Beweisführung knüpfte den Menschen mit seinem ganzen Wesen an das Absolute. Mit dieser absoluten Abhängigkeit von Gott ist jedoch das Ziel der Erlösung nocht nicht erreicht. Denn alle absolute Abhängig-

[1] Rückert, Weisheit des Brahmanen (Meyers Klassiker Ausgaben) Bd. II. pag. 116.

keit vom Absoluten vermag zwar den Menschen von der relativen Weltabhängigkeit, nicht aber von Übel und Schuld zu erlösen. Das Ziel der Erlösung ist die Freiheit. Deshalb darf die absolute Abhängigkeit von Gott sich nicht als blosse Passivität des Menschen äussern, die absolute Abhängigkeit muss sich als Aktivität zu Gunsten der objektiven Zwecke bekunden. „Um das die Freiheit begründende Moment sein zu können, muss Gott Zwecke setzen, welche über die egoistischen Zwecke der Menschen hinausgehen und an deren Förderung der Mensch sich doch beteiligen kann".[1] Um zur Freiheit zu gelangen bedarf es „positiver vom Ich zu ergreifender Willensziele, die zugleich göttlichen Ursprungs und menschlich erfüllbar sind".[2] Unter Freiheit, die die Kraft und das Gut der Erlösung ist, versteht Hartmann keine indeterministische Freiheit, die Freiheit ist ihm ein rein religiös sittlicher Begriff. Sie besteht darin, dass der Mensch in den objektiven Zwecken Gottes zugleich auch die dem Menschengeist, wenn er sich nur richtig versteht, immanenten Zwecke erkennt.

Mit diesen Erörterungen schafft Hartmann die Grundlage der drei folgenden Gottesbeweise.

a) Metaphysischer Gedankengang.

Der Ausgangspunkt dieses Beweises ist die Tatsache der objektiv sittlichen Weltordnung. Es gibt in der Welt eine sittliche Ordnung, die vor und über dem Gewissen des Menschengeistes besteht.

Jedoch ist hier der Irrtum auszuschliessen, als wären diese monistischen objektiv sittlichen Gesetze als „leges aeternae", als bereits im Willen und Wissen Gottes feststehende Sittenkodices und Gesetzesparagraphen zu denken. Sie steht nicht als ein bereits fixierter Gesetzeskodex dem Menschen gegenüber, ihre Realisierung ist noch im Werden befindlich.[3] Die objektiv sittliche Ordnung ist nichts anderes als die Macht der objektiven logischen Idee oder „die Allmacht der absoluten Vernunft, oder die Kraft der absoluten Idee zu ihrer Selbstverwirklichung".[4]

---

[1] Religion des Geistes, pag. 167.
[2] ibidem, pag. 164.
[3] Hartmann, Das sittliche Bewusstsein, pag. 579.
[4] Religion des Geistes, pag. 177.

Die objektive sittliche Ordnung erweist sich in folgenden Momenten als tatsächlich:

a) Der Mensch bedarf zum Zustandekommen der sittlichen Urteile nicht bloss seiner eigenen Vernunft, seines eigenen Gewissens, sondern auch einer objektiv sittlichen Ordnung. „Die zum richtigen Urteilen befähigende Ausbildung von Vernunft und Gewissen" ist „selbst nur ein Entwicklungsprodukt der Geschichte der Menschheit" kann „also von dieser sich nicht lossagen" sondern muss „immer wieder sich an ihr orientieren".[1] Weil *Hartmann* keinen bewussten Gott kennt, in dessen Gedanken und Willen die objektiv sittliche Ordnung vor und über der Welt bestehen könnte, so ist die objektiv sittliche Ordnung „nichts weiter als die zu objektiven sozialen Institutionen verkörperte Idee der Gerechtigkeit".[2]

Was sittlich Gut ist, liest demnach der Mensch nicht allein nicht auf dem dunkeln Grunde seines eigenen Gewissens, noch schafft er selbst das, was gut ist, oder die sittlichen Begriffe. Diesen Subjektivismus verschmäht Hartmann, es gilt vielmehr, sich mit einem objektiven Faktor des Sittlichen auseinanderzusetzen. Das Sittliche ruht nicht allein in den Motiven. Auch *Hartmann* versucht so tief zu graben, dass die Weisheit und das Gute nicht bloss als Erzeugnis des individuellen Scharfsinns ihrer Vertreter erscheint, die im Reiche der Gedanken nach Gutdünken schalten und walten, auch Hartmann weist das sittliche Urteil unbeschadet seiner Schöpferkraft an ein Erbgut, an einen Weisheitsschatz der Vergangenheit.[3] Dieser wohltuende Realismus Hartmanns steht in direkter Verbindung mit dem Realismus in der Erkenntnistheorie. Mit der objektiven Wahrheit bleibt auch die objektive Güte gewahrt. „Die subjektive sittliche Weltordnung bedarf zu ihrer psychologischen Entfaltung gewisser Hilfen und Stützen, welche sie eben in dem Stehen des Menschen in einer objektiven sittlichen Weltordnung findet".[4] Der Mensch bedarf der objektiven Sitten-

[1] Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie, pag. 600.

[2] Religion des Geistes, pag. 169.

[3] cf. Willmann, Geschichte des Idealismus, Bd. I. pag. 4 und Willmanns Rede auf dem V. Kongress katholischer Gelehrten zu München, Akten pag. 36.

[4] Religion des Geistes, pag. 167.

ordnung „zur Gewinnung und Klärung der subjektiv sittlichen Ordnung".[1]

b) Weiterhin spricht nach Hartmann für das Bestehen einer objektiv sittlichen Ordnung die Tatsache:

Der subjektiv gute wie der subjektiv böse Wille wird gar oft vom Gang der Erreignisse Lügen gestraft. Das was gut schien und was bös war, wird durch die Allmacht des absolut logischen vernichtet. Der subjektiv gute Wille ist nicht immer auch der objektiv gute, und der subjektiv böse Wille muss gar oft dem Guten dienen. Was aber so eine eigene Aktivität entfaltet, die Wertungen und die Wirkungen der menschlichen Urteile und Handlungen umbiegt, muss auch eine eigene Existenz haben, muss mehr sein als der blosse Niederschlag des menschlich sittlichen Willens und der blosse Schatten der menschlichen Urteile. „Die objektiv sittliche Weltordnung" ist demnach „eine tatsächlich vollzogene und herausgebildete Ordnung, welche sich in ihrer Totalität den subjektiv-egoistischen Velleitäten gegenüber siegreich behauptet und nach erfolgten Störungen wieder herstellt".[2] Die auf Störung der sittlichen Weltordnung abzielenden Bestrebungen erreichen ihr Ziel nicht, und dem Bösen wohnt eine Dialektik inne „kraft deren es sich als Böses selbst aufhebt".[3] Die Sache Gottes behält also auf jeden Fall den Sieg, und setzt sich im Laufe der Geschichte immer reiner und kräftiger durch.[4]

Wie ist die Existenz dieser objektiv sittlichen Ordnung zu erklären? Ist sie ein selbständig verwirklichtes Gotteswerk oder ist sie die Erscheinung des göttlichen Willens selbst?

Ehe wir zur Beantwortung dieser Frage gehen, erkennen wir dankbar an, dass Hartmann alle Versuche die sittliche Weltordnung und ihre verpflichtende Kraft ohne Gott zu erklären, abweist. Er erkennt, dass die Grundlegung der Ethik nicht gegeben ist als reine Forderung a priori, ferner dass der soziale oder individuelle Eudämonismus sowie die endlose Kulturentwicklung der Sittlichkeit keine genügende Sanktion bieten. Er stellt sich demnach zur Mehrzahl moderner Ethiker, die die

[1] Religion des Geistes, pag. 167.

[2] Religion des Geistes, pag. 166.

[3] Religion des Geistes, pag. 169.

[4] cf. ähnliche Gedanken bei Pfleiderer, Religionsphilosophie, pag. 518.

Sittlichkeit ohne Gott zu begründen versuchen. Er erkennt, dass es schlechterdings unmöglich ist „ohne auf Gott als auf den absoluten Grund zurückzugehen“ „ein Prinzip zu finden, welches dem ethischen Gesetz eine ausreichende Sanktion erteilte“[1] „ohne göttliche Sanktion ist die Allgemeinheit und unbedingte Verbindlichkeit des Sittengesetzes eine Illusion“.[2]

Die objektiv sittliche Weltordnung muss eine Manifestation des absoluten Wesens sein. Der Beweis aus der objektiv sittlichen Weltordnung findet Gott „als den der objektiven sittlichen Weltordnung immanenten Zweck“.[3]

Aber diese objektive sittliche Weltordnung ist, — und das führt uns auf die monistische Spitze dieses Beweises — nicht νόμος, sondern τέλος.

Wer νόμος sagt, sagt persönlichen Gesetzgeber, sagt bewusst Regeln und Normen aufstellen, nach denen der Weltlauf und die sittliche Ordnung abrollen muss. Unter Gesetz versteht Hartmann etwas der Welt selbständig gegenüberstehendes. Dies aber hat in seinem monistischem System keinen Platz. Deshalb bestimmt er die objektive sittliche Ordnung als immanentes Telos. Die sittliche Weltordnung hat keinen anderen Schauplatz als die Weltgeschichte. Die sittliche Weltordnung ist „die teleologische Idee“.[4]

Sie ist nicht nur „ein nur so und nicht anderssein könnendes, sondern ein zur genetischen Verwirklichung Bestimmtes, nicht ein sein müssendes, sondern ein von Vernunft wegen sein sollendes“.[5] Die sittliche Weltordnung ist bloss die Welt beherrschende Macht, sie ist „an und für sich noch nicht Gesetz, aber es liegt in ihrem Begriff, vom Bewusstsein zum Gesetz gesetzt zu werden, ist also nicht Gesetz von Gottes Gnaden sondern von des Menschen Gnaden, nicht unbewusste, sondern bewusste Setzung oder Satzung“.[6]

Die Gründe, weshalb Hartmann die sittliche objektive Ordnung als unpersönlichen Gott bestimmt, sind folgende:

[1] Religion des Geistes, pag. 171.
[2] Religion des Geistes, pag. 171.
[3] Religion des Geistes, pag. 168.
[4] Hartmann, Das sittliche Bewusstsein, pag. 582.
[5] ibidem pag. 582.
[6] ibidem pag. 582.

1. Ein persönlicher Gesetzgeber gefährde die Reinheit der Erfüllung des Sittlichen. Sittlichkeit ist nämlich die Erfüllung des Guten um des Guten selbst willen. Der bewusste Gott aber gebe für die Handlungen der Menschen Lohn oder Strafe, und zerstört so die uninteressierte Erfüllung des Sittlichen. Die Gerechtigkeit verlangt nur, dass die sachlichen Forderungen des Guten erfüllt werden, nicht aber darüber hinaus noch eine Extrabelohnung für die Persönlichkeit, durch die das Gute erfüllt wurde.

„Dass der Gute in seinem Privatleben gedeihen und für jede Guttat einen entsprechenden Zuwachs an persönlicher Glückseligkeit empfangen solle, dass es hingegen dem Bösen übel gehen und das Unglück sein Leben verfolgen solle, das ist eine Auffassung der Gerechtigkeit welche ganz in . . . . . jener endämonistischen Weltanschauung befangen ist".[1] Die objektive Gerechtigkeit hat mit dem Glückseligkeitszustand nichts zu tun, sondern bloss dafür zu sorgen, dass die sittliche Weltordnung sich behaupte. „Nicht darin besteht die objektive Gerechtigkeit, dass der Gute, sondern dass das Gute gedeihe, nicht darin dass der Böse, sondern das Böse scheitere".[2] Die sittliche Bestimmung der Welt ist nicht das endämonistische Geniesen, oder die persönlichen Absichten, sondern allein die fortschreitende Erfüllung des Guten. Wie die Natur im Tierreich des Individuum opfert der Gattung zu Liebe, so opfert die sittliche Weltordnung die Persönlichkeit des Menschen dem Werden des Guten.

2. Lohn und Strafe, die der theistische Gott den Menschen verheisse, sei das Eingeständnis seiner Unvollkommenheit, seiner Machtlosigkeit der sittlichen Ordnung gegenüber. Und zwar so:

Das monistische Absolute beherrscht den ganzen Ablauf der sittlichen Weltordnung, den Effekt aller guten und bösen Handlungen. Deshalb weil es den endgültigen Sieg der sittlichen Ordnung in seiner Gewalt hat, braucht es den Menschen nicht durch Lohn zu ködern, noch durch Strafe abzuschrecken. Das Absolute kommt auch ohne Lohn und ohne Strafe zu seinen Absichten. Ihm steht „die Macht und List der immanenten

[1] Religion des Geistes, pag. 170.
[2] Religion des Geistes, pag. 170.

Idee zur Verfügung".[3] Seine sittliche Forderung ist kein machtloses Schmeicheln oder kraftloses Fordern, sondern das eherne Muss des allmächtigen Willen.

Der theistische Gott aber, der zum Schutz der sittlichen Weltordnung, belohnen und strafen soll, gestehe damit ein, dass er zu ohnmächtig ist, aus dem Bösen schliesslich das Gute resultieren zu lassen, dass er zu schwach ist, die bösen Willen zu zertreten. So müsse der persönliche Gott Belohnungen und Strafen austeilen als Praeservativmittel für die sittliche Ordnung. Es komme ihm wohlweislich darauf an, dass keines Unordnung anrichte.

3. Unausgesprochen liegt der Hartmannschen Abweisung der objektiv sittlichen Weltordnung als νόμος der Gedanke zu Grunde:

Hinter dem Gesetze stehe eine gesetzgebende Persönlichkeit; wer aber Persönlichkeit sage, sage soviel wie Willkürallmacht und Unberechenbarkeit. Gott gebiete im Gesetze nicht das, was in sich gut ist, sondern er mache gut und bös nach seinen Launen. Damit verliere aber die objektiv sittliche Weltordnung auch die Fähigkeit, „zur Gewinnung und Klärung" der subjektiv sittlichen Ordnung zu dienen. Nur wenn Gott mit der objektiv sittlichen Weltordnung sich selbst identifiziert, also nicht als eine hinter derselben stehende bewusst geistige Persönlichkeit angenommen wird, sei die objektive Weltordnung zugleich auch die objektiv g u t e Weltordnung.

b) Der religiöse Gedankengang.

Die Resultate, die der metaphysische Gedankengang mühsam auf verwickeltem Wege fand, „gelten für das religiöse Bewusstsein als selbstverständlich, weil sie unentbehrliche Voraussetzungen des religiösen Bewusstseins selbst sind".[2]

1. Das religiöse Bewusstsein postuliert Gott deshalb als immanenten Grund der objektiv sittlichen Ordnung, weil es in dem Erfüllen des Gesetzes zugleich Gottes Willen erfüllen will, es sehnt sich nach Übereinstimmung seines guten Willens mit dem objektiv göttlichen Willen. „Der erste der drei Beweise postulierte Gott als den der objektiven sittlichen Weltordnung

[1] ibid. pag. 170.

[2] Religion des Geistes, pag. 171.

immanenten absoluten Zweck, weil nur unter dieser Bedingung meine Beteiligung an der Erhaltung und Förderung der objektiven sittlichen Weltordnung eine Förderung des göttlichen Zweckes ist".[1]

2. Gott dürfe keine Lohn- und Strafgerechtigkeit sein, sonst werde die Reinheit der Religion getrübt. Wie der metaphysische Gedankengang die Lohn- und Strafgerechtigkeit Gottes im Interesse der Reinheit des Sittlichen ablehnte, so der religiöse Gedankengang im Interesse der Religion. Und zwar aus folgenden Gründen:

a) Gott als den bewussten Vergelter des Guten und Rächer des Bösen fassen, heisst Gott mit den niederen Instinkten des Menschengeistes beschmutzen. Der Gerechtigkeit genügt es, wenn die Sünder sich bekehren, und wenn die Guten auf dem rechten Wege bleiben. Gott als Rächer zu denken an den verirrten Personen sei nicht bloss unsittlich, sondern auch irreligiös. Gott ist gerecht indem er den Sünder lebendig macht.

b) Ist Gott bewusster Herr über die sittliche Weltordnung, so geht ein grosser Teil der menschlichen Kraft für die unmittelbaren Zwecke des Guten verloren: Denn den bewussten Gott gelte es durch Tränen der Reue und Busse zu versöhnen, seinen Groll zu beschwichtigen durch einen besonderen Dienst. Hierauf erst gehe das theistisch religiöse Bewusstsein zu positiver Mitarbeit an den objektiv guten Zwecken über.

Der monistische, unbewusste Gott braucht keine Extrabeschwichtigung durch Reuetränen. Seiner Gerechtigkeit genügt es, wenn der Sünder die Sünde verlasse und sich freudig an der Herbeiführung des Guten wieder beteilige. Alle Reuetränen und alle Reueenergie sind deshalb der eigentlich sittlichen Energie, der Herbeiführung des Reiches Gottes, entzogen. Es sei aber ganz gleich, auf welche Weise das geschehe, das Entziehen seiner Tatkraft für Gottes Zwecke ist das eigentlich Unsittliche. Deshalb ist auch die Reue, die das Vergangene beweint, unsittlich.[2] So erweist auch der religiöse Gedankengang dieses Beweises die Unfähigkeit des persönlichen Gottes zur Begründung der objektiv sittlichen Weltordnung.

[1] ibidem pag. 167, 168.

[2] Zur Abweisung der Reue, cf Hartmann, Das sittliche Bewusstsein, pag. 158, sqts.

Der Mensch in Hartmanns System ist der lebendig gewordene Goethe'sche Faust, der ohne Reue dadurch selig wird, dass er „immer strebend sich bemüht". Grösser werden als unsere Sünde, das ist mehr wert als die Reue, die ihr predigt.[1]

§ 16.

Zweiter Beweis: Beweis aus der subjektiv sittlichen Weltordnung oder der Beweis aus dem Gewissen.

a) Metaphysischer Gedankengang.

Der Ausgangspunkt dieses zweiten Beweises ist die Tatsache des menschlichen Gewissens. Das Gewissen schreibt Gesetze vor und beurteilt das Verhalten des Menschen am Massstab dieser Gesetze, „es ist ebenso Richter wie Gesetzgeber".[2]

Der Ausgangspunkt des vorigen Beweises war die Tatsache, dass die sittliche Ordnung imperativen Zwang ausübt, der Ausgangspunkt dieses Beweises ist die Tatsache, dass dieser imperative Charakter nicht ein blosses Zwingen, sondern ein inneres Binden werden kann.

Wir finden uns in unserem Gewissen an eine sittliche Ordnung gebunden und zwar bekundet sich dieses Gebundensein mit „Unbestechlichkeit des Urteils" „Unnachsichtigkeit und Wahrhaftigkeit des Wahrspruchs ohne Ansehn der Person".[3] Diese Erscheinung nennt Hartmann die subjektive Gerechtigkeit.

Wie kann diese Tätigkeit des Gewissens als Gesetzgeber und Richter erklärt werden?

1. Das Gewissen als Gesetzgeber braucht einen Erklärungsgrund. Die absolute Hoheit und die verpflichtende Kraft, mit der das Gewissen seine Gebote gibt, ist nicht abzuleiten aus der Befähigung des rein menschlichen Willens. Hier gilt: Wäre die Autonomie des Gesetzes eine rein menschliche, so „wäre es eine selbst auferlegte Bedingung, von der man sich auch selbst wieder entheben könnte, und welche für niemand weiter verbindlich sein könnte als für den, welcher sie sich auferlegt hat".[4] Der egoistische Wille des Menschen ist nicht der

[1] In freier Citation nach Sudermann, „Die Heimat" Magdas Worte: „als die Reinheit die ihr predigt".

[2] Religion des Geistes, pag. 172.

[3] Religion des Geistes, pag. 172.

[4] Religion des Geistes, pag. 171.

Fundort des Sittlichen, sondern nur das übernatürliche Ich. Unter „übernatürlichem Ich" versteht Hartmann den in der Gewissensfunktion unmittelbar immanenten Gott.

Es ist mithin zu beachten, dass nicht jedes Gewissensurteil zugleich auch ein mit göttlicher Kraft verpflichtendes ist. Nicht alles, was das Gewissen als formell autonom gebietet, ist zugleich auch richtig oder sittlich. Hartmann unterscheidet vielmehr zwischen „egoistischer Selbstbestimmung"[1] und zwischen der Autonomie des „sich in Gott wissenden und Gott in sich wissenden, sich rein als teleologisches Werkzeug Gottes betrachtenden Ich".[2]

„Insoweit das Urteil echtes und reines Urteil des Gewissens (i. e. als Gott bestimmten) ist, und keine fälschenden Zutaten sich unrechtmässigerweise für ein Urteil des Gewissens ausgeben, insoweit dasselbe der Idee der göttlichen Gerechtigkeit entspricht", ist es als „eine den göttlichen Intentionen entsprechende Funktion zu bezeichnen". Hartmann unterscheidet also ausdrücklich zwischen dem Entscheid „der natürlichen Selbstheit des einen Teil der Welt bildenden organisch-psychischen Menschenindividuums"[3] und der übernatürlichen Selbstheit „des in sein wahres, tieferes Selbst eingekehrten, seiner absoluten Abhängigkeit von Gott und realen Einheit mit Gott bewusst gewordenen Menschengeistes".[4]

Soweit Gott seine Zwecke zu absolut verbindlichen Gesetzen sanktioniert, heisst er heilig. Gott ist deshalb „als Grund des sittlichen Gesetzes zwar der es heiligende, aber nicht der nach seinem Masstab heilige".[5] Gott ist selbst „keine tugendhafte Persönlichkeit".[6] Er ist nicht heilig in sich „weil er sich dem sittlichen Gesetze gemäss . . . . verhält",[7] sondern nur im Menschen, in dem er sich manifestiert.

2. Ebenso vermag Hartmann die richtende Funktion des Gewissens allein aus Gott abzuleiten. Die Unbestechlichkeit

[1] ibid. pag. 165.
[2] ibid. pag. 165.
[3] ibid. pag. 165.
[4] ibid. pag. 165.
[5] ibid. pag. 172.
[6] ibid. pag. 174.
[7] ibid. pag. 171.

des Gewissensspruchs weist über den menschlichen Willen hinaus auf einen göttlichen.

Das Richteramt im Gewissen ist nicht aus eudämonistischem Gesichtspunkte zu begründen. „Die natürlich psychologischen Folgen der richtenden Tätigkeit des Gewissens",[1] die Freude über einen guten und der Abscheu über einen bösen Entschluss genügen nicht, um für alle Folgefälle im Andenken an die erfahrene Freude und an das innere Unbehagen die Existenz der richtenden Stimme zu erklären. Der sogenannte Lohn des guten Gewissens setzt einmal selbst bereits eine richterliche Funktion voraus, kann sie mithin nicht erklären, und zum anderen versagt der Lohn als Erklärungsprinzip auf das gesamte Verhalten des Menschen angewendet vollständig, denn „die unbestechliche Beurteilung konstatiert die empirische Unzulänglichkeit des Verhaltens und setzt dadurch eine Nichtbefriedigung des sittlichen Willens"[2] so dass nichts übrig bleibt „von dem sogenannten Lohn des Gewissens".[3]

Wie *Hartmann* dem Absoluten eine eigene Heiligkeit abspricht, so auch eine eigene, rein im Absoluten bleibende Gerechtigkeit. Nur in den Formen des menschlichen Gewissens kann „von einer richtenden Gerechtigkeit überhaupt die Rede sein".[4] Deshalb ist Gott subjektive Gerechtigkeit „auch nur hinsichtlich des immanenten Forums des menschlichen Gewissens, wie sie in den Formen bewusster menschlicher Geistestätigkeit auftritt, beizulegen, aber jedes transzendente Forum entschieden zu perhorreszieren als ebenso überflüssig für das religiöse Bewusstsein, wie unverträglich mit den . . . . sonst postulierten Bestimmungen des göttlichen Wesens".[5]

Gerechtigkeit und Heiligkeit kommen erst im Verhältnis Gottes zur Welt ans Licht „d. h. sie manifestieren sich an Gott nur, sofern er immanent, nicht sofern er transzendent ist".[6]

Der Theismus schreibt seinem Gott zugleich mit dem Bewusstsein auch eine eigene transzendente Heiligkeit und eine

[1] ibid. pag. 173.
[2] ibid. pag. 173.
[3] ibid. pag. 173.
[4] ibid. pag. 172.
[5] ibid. pag. 173.
[6] ibid. pag. 178.

transzendente Gerechtigkeit zu. Allein zur Erklärung der gesetzgebenden und richterlichen Funktion des Gewissens muss Gott immanenter Gott sein. Ein persönlicher Gott erfüllt den Zweck dieses Gottesbeweises nicht, denn ein persönlicher Gott kann den im Gewissensurteil vorliegenden Tatbestand nicht erklären.

Hartmann führt hiefür folgende Gesichtspunkte an:

1. Gott als Person Heiligkeit zulegen, heisse behaupten, dass es für Gott ein sittliches Gesetz, mithin eine ethische Notwendigkeit gebe, die er erfüllen müsse, um heilig zu sein. Damit werde aber Gott verendlicht, denn so wenig wie für Gottes Allweisheit es ein draussen gebe, so wenig gebe es für Gottes Heiligkeit ein Gesetz, das er über sich vorfinde. „Vollkommenheit sei ein relativer Begriff, der nur auf Grund einer Vergleichung zwischen Beschaffenheit und Zwecke, zwischen Tatsache und Vorbild Anwendung finde. Allein das absolute Wesen erlaube gar keine Vergleichung".[1] Es gäbe „keinen Masstab", kein Gesetz an dem das Absolute gemessen werden könne.

2. Gott ein transzendentes Forum der Gerechtigkeit, ein eigenes Tribunal zuschreiben, streite gegen die Wissensvollkommenheit des absoluten Wesens. Gott müsse in diesem Falle ein „diskursives Abwägen, Subsumieren und Schliessen"[2] zugeschrieben werden. Eine eigene Gerechtigkeit Gottes sei nur in den Formen denkbar, dass er „an dem Obersatz des sittlichen Gesetzes und dem Untersatz des menschlichen Verhaltens ein Schlussverfahren"[3] ausübe „welches zu dem Ergebnis des Urteils führe. Dies aber sei eine „diskursive Reflexion"[4] und von dem in einem simultanen Akt alles umspannenden Denken Gottes fernzuhalten. So bedeute das transzendente Tribunal des persönlichen Gottes eine Unvollkommenheit des göttlichen Wissens, und sei demnach durch die Ergebnisse des teleologischen Beweises als ethischer Spezialfall hinfällig.

3. Bloss der immanente Gott vermag die Tatsache des Gewissensurteils zu erklären. Wäre Gott dem Gewissensurteil

[1] Schell, Gott und Geist, Bd. I. pag. 233.
[2] Religion des Geistes, pag. 174.
[3] ibid. pag. 172.
[4] ibid. pag. 172.

transzendent, so bliebe unerklärt, warum das Urteil des Gewissens verpflichtende Kraft habe.

Sittlich verpflichtend sei das Gewissensurteil erst dann, wenn es automan ist, d. h. wenn es aus dem menschlichen Willen soweit er gottbestimmt ist, herstamme. Wäre Gott aber eine bewusste Persönlichkeit, so wären die durch denselben „determinierten Gesinnungen und Handlungen des Menschen von Aussen bestimmt oder heteronom".[2] Nur wenn Gott selbst keine Persönlichkeit sei, sondern erst im Menschen Persönlichkeit gewinne, nur dann könne die göttliche Determination des menschlichen Handelns auch selbstgesetzgebende Selbstbestimmung des Menschen oder Autonomie sein. So müsse die Gewissensfunktion des Menschen eine gottmenschliche sein, erst dann sei Gottes Gesetzgebung zugleich auch des Menschen eigenes Gesetz. Der letzte Bestimmungsgrund des wahrhaftigen Wollens darf nicht jenseits des wollenden Willens liegen, sondern in ihm selbst. Der Mensch darf bloss dann dem sittlichen Gebote folgen, wenn ihm der Inhalt des Gesetzes nicht wesensfremd ist, wenn er in dem Inhalt des Gesetzes das Ideal seines eigenen Willens sehen kann.

b) Religiöser Gedankengang.

Der metaphysische Gedankengang erwies auf Grund des Gewissensurteils den immanenten Gott als den einzig genügenden Erklärungsgrund. Der religiöse Gedankengang dieses Beweises ist ungefähr folgender:

1. Gott muss dem Gewissen des Menschen unmittelbar immanent sein, sonst wäre die Erlösung d. h. die religiös sittliche Freiheit nicht zu erringen.

Der Mensch gewinnt seine Freiheit erst auf Grund des autonomen Gewissensurteils, oder des immanenten Gottes. Nur wenn das, was das Gewissen gebietet, in der Richtung meines eigenen Willens liegt, erst dann gehorche ich dem Gesetze nicht als Sklave in unverstandenem Gehorsam, sondern in freiem Anschluss an die von dem Gewissen gebotene Güte oder Gerechtigkeit. Das ist die zu erringende Freiheit, dass ich Gottes Zwecke oder Gottes Gebote mit Freuden als meine eigenen anerkennen, und mit Lust und Eifer an ihrer Verwirklichung

[1] Religion des Geistes, pag. 164.

teilnehmen kann. Da aber dies freudige Anerkennen der göttlichen Gebote, wie der metaphysische Gedankengang darzutun versuchte, an die Autonomie d. h. an die Immanenz Gottes im Gewissen gebunden ist, so ist die Freiheit, das erste Resultat aus der autonomen Gewissensfunktion bloss auch auf Grund des immanenten Gottes möglich. „So gewinnt der Mensch seine Freiheit (wobei niemals an den Widersinn einer indeterministischen Freiheit zu denken ist) in der Tat erst im religiösen Verhältnis".[1] „Nur eine gottmenschliche Gewissensfunktion kann befreiend und heiligend wirken".[2] Nur da ist der Mensch frei in jeder Hinsicht, nämlich frei von jeder relativen Abhängigkeit, insofern seine Funktion göttlich ist, und frei von jeder Heteronomie, insofern die Funktion seine eigene menschliche, nach den Gesetzen des menschlichen Geisteslebens entstandene und verlaufende Funktion ist".[3]

Während aus analogem Gesichtspunkt der metaphysische Gedankengang sagte: Es ist unsittlich, einem Gewissensurteile zu folgen, das ich mir nicht selbst gegeben, sagte der religiöse Gedankengang: Es ist irreligiös, einem mir wesensfremden Gesetzgeber zu folgen, da anders das religiöse Gut der Freiheit nicht zu erringen ist. So schliesst auch das religiöse Bewusstsein ein zweifaches aus:

a) Die reine Heteronomie der göttlichen Gebote, denn auf heteronomer Grundlage ist das Ziel der Erlösungssehnsucht, die Freiheit in Gott vereitelt.

b) Die rein menschliche Autonomie, denn eine rein menschliche Autonomie, die nicht zugleich auch gottbestimmt ist, vereitelt die Freiheit in Gott. Denn wäre das Gewissen des Menschen autonom in dem Sinne, dass es die Heiligkeit der Gesetze aus sich selber schaffe, „so wäre meine Autonomie keine Freiheit in Gott".[4]

2. Mit der Autonomie, d. h. mit dem Selbstbestimmungsrecht des Gewissens in sittlichen Fragen falle nicht nur die Freiheit, sondern auch die Möglichkeit der Heiligung.

---

[1] Religion des Geistes, pag. 165.
[2] ibid. pag. 168.
[3] ibid. pag. 168.
[4] Religion des Geistes, pag. 168.

Die Heiligung ist bloss die auf den Menschen zurückgewandte Seite der Freiheit. Der in der Gewissensfunktion immanente Gott befreite einsteils den Menschen von jedem fremden Gesetz, andernteils zeigte er dem Menschen in dem Gebot seines Willens zugleich auch das Ideal des menschlichen Willens und heiligte so, indem er die Erfüllung des menschlichen Willens zugleich zur Erfüllung der göttlichen Willensmacht, den Menschen.

3. Hartmann findet allein auf der Grundlage des immanenten Gottes das Ideal erfüllt, dass die Verpflichtung sich allein aus der inneren Weisheit des Gesetzes herleite. Nach Hartmann ist der innere Grund der Verpflichtung „nichts anderes als die absolute Vernünftigkeit des von der Allmacht realisierten Weltzustandes".[1] Er fürchtet also, die Verpflichtung der sittlichen Gebote im Theismus erwachse nicht aus ihrer inneren Weisheit, aus ihrer logischen und teleologischen Vernünftigkeit, sondern glaubt, die Verpflichtung würde zu einem blossen Accidenz der Gebote, einer besonderen Bestimmung, oder einem Einschärfen des theistischen Gottes.

§ 17.

Dritter Beweis: Beweis aus dem Entwicklungsgang des religiösen Bewusstseins oder der religiöse Beweis.

b) Metaphysischer Gedankengang.

Der Beweisgang dieses Beweises steht in einer gewissen Analogie mit dem identitätsphilosophischen Beweis.

Wir sahen dort, dass der identitätsphilosophische Beweis objektive und subjektive Wahrheit als die beiden Manifestationsweisen des Absoluten betrachtete, weil die Zusammenstimmung, das Aufeinanderbezogensein des objektiven und subjektiven Geistes nach Hartmann bloss durch die Identität ihres Wesens erklärt werden konnte.

In ähnlicher Weise fasst dieser Beweis die objektive und die subjektive Seite der sittlichen Weltordnung in eins, und lehrt dass beide nur Erscheinungen einer absoluten Weltordnung sind. „Der Zusammenhang der objektiven sozialen Ordnung mit dem subjektiven Gewissen deutet . . . . auf einen ein-

[1] ibid. pag. 177.

heitlichen absoluten Weltgrund und auf die absolute Abhängigkeit der Aussenwelt und Innenwelt von denselben".[1] Dass das subjektive Gewissen die objektiven sozialen Gesetze zu seinen eigenen machen kann, dass eines durch das andere beglaubigt wird und so der Autonomie der Boden bereitet wird, deutet auf eine tiefere Einheit der objektiven und subjektiven sittlichen Ordnung.

Die objektive oder subjektive sittliche Weltordnung dürfen nicht selbst unmittelbar die absolute sittliche Weltordnung sein. „Eine Vereinerleiung der absoluten sittlichen Weltordnung mit der objektiven würde Gott mit der bestehenden Welt identifizieren, eine Vereinerleiung der absoluten mit der subjektiven würde ihn mit dem Menschen und seinem sittlichen Bewusstsein identifizieren, im ersteren Falle wäre die Welt, im letzteren der Mensch zum Gott erhoben".[2]

Wie ist es möglich, dass im Sittlichguten zwei selbstständige Ströme in eins münden können, welches sind die Voraussetzungen ihrer Durchdringung? Das ist die Frage und der Ausgangspunkt dieses Beweises. Der Mensch ist Anlage zur Vollkommenheit, er hat den Wunsch nach innerer und äusserer Vollendung, das ist die Tatsache, wie kann diese Tatsache, diese Anlage ihre Erfüllung finden?

Zur sittlichen Vollendung gehört ein zweifaches:

a) Das sittlich vollkommene Leben im Menschen. Dieses aber ist nicht als eine von vornherein im Menschen fertige, gegebene Grösse vorhanden. Die sittlichen Grundsätze sind nicht immer die das Wollen des Menschen beherrschenden. Der Mensch ist auch voll Schwachheit, Sünde und Abfall. Kann diese Unzulänglichkeit nicht überwunden werden? Wenn nicht, so ist nicht bloss das Gute subjektiv vereitelt, also die Möglichkeit des Reiches Gottes im Menschenherzen eine blosse Illusion, sondern es wird, weil durch das Subjekt auch das objektive Reich der sittlichen Zwecke, das Reich Gottes ausser uns gefördert werden soll, auch die gesamte sittliche Weltordnung eine grosse Illusion. Allein, so lehrt uns die Wirklichkeit, dass es neben der Sünde, neben dem ethischen Zwiespalt auch „eine

[1] Religion des Geistes, pag. 167.
[2] Religion des Geistes, pag. 179.

heiligende Kraft zur Verwirklichung des Guten gibt".[1] Dies gibt dem Menschen die Zuversicht, dass innerhalb des Gewissens der Zwiespalt nicht endgültig bleiben muss, sondern dass er durch die Gnade Gottes überwunden werden kann. Die Sünde kann überwunden werden. „Es liegt . . . . im göttlichen Weltplan . . . . dass der Mensch die konstatierte Unzulänglichkeit seines sittlichen Verhaltens überwinde und diejenige sittliche Gesinnung gewinne, welche ihn auch im Handeln dem sittlichen Ideal immer näher kommen lässt".[2]

b) Die Verklärung der äusseren Ordnungen der Welt zu Gottes Reich.

Scheint nicht die Natur fühllos und gewaltsam alles Gute, das der Mensch in ihr aufbauen will, zu zerstören? Scheint die Natur nicht ganz anderes zu wollen, als was der Mensch erstrebt? Das was als Gott im Menschenherzen lebt, was er hinaustragen will in die Welt, wie selten findet es Anklang, wie sehr widersetzt sich die objektive Natur und die objektive Geschichte. Steht der Mensch hilflos und preisgegeben den objektiven Mächten gegenüber? Geht die Entwicklung der Welt zu Gott über den Gott in der Menschenbrust mitleidlos und grausam hinweg? Ist das Übel der Welt unaufhebbar und unüberwindbar für den Menschen, oder gibt die Überwindung der Sünde in der Menschenbrust zugleich auch eine Zuversicht auf Überwindung des Übels? Ist der subjektive Gott im Menschen bloss ein ohnmächtiger Träumer und die objektive Welt nur das Grab des subjektiven Gottes? Ist Gott wirklich die Macht, die das Menschenherz und den Weltlauf beherrscht?

Demgegenüber findet Hartmann die beruhigende Tatsache: Gott hat eine über die Sphäre der Subjektivität hinübergreifende Bedeutung.[3] Gott beherrscht auch die Natur und Weltgeschichte. Er ist nicht bloss der Vollender des subjektiv guten Willens, die Kraft, die alle Hemmnisse im Menschenherzen hinwegräumt, Gott ist auch der Vollender der Welt.

Die Weltgeschichte ist nichts anderes als der organische Zusammenhang und der Ausdruck aller Einzelbewusstseine. Sie ist deshalb nicht ein Feind, sondern die Erfüllung des

[1] Religion des Geistes, pag. 174.
[2] ibid. pag. 174.
[3] ibid. pag. 175.

subjektiven Geistes. Sie kann sogar begünstigend und erleichternd für den Durchbruch der Gnade wirken für all die mit ihr in Berührung kommenden Menschen. „Und auf diesem Wege der gegenseitigen Anregung wird der Inhalt des religiösen Gesamtbewusstseins stetig vertieft und erweitert, so dass man von einem wirklichen Fortschritt der Verwirklichung der Gnade in der Menschheit sowohl in Bezug auf Offenbarung, wie auf Erlösung und Heiligung sprechen darf".[1] Deshalb kann Hartmann sagen, die religiöse Entwicklung des Menschenbewusstseins ist nicht eine blosse Scheinentwicklung, und der Gipfel des religiösen Entwicklungsganges, auf dem ich stehe, ist nicht blosse Illusion. Hartmann nennt die Summe aller günstigen Einflüsse und Förderungen, die das religiöse Bewusstsein von Aussen erfährt „objektive Gnade".

Gnade ist ihm nicht ein aus Gefühlsrücksichten die unzulängliche Gerechtigkeit Gottes korrigierender persönlicher Wille,[2] sondern die Summe aller Veranstaltungen, Institutionen der Geschichte. Gnade ist kein magisches Agens, das vom Himmel auf die Erde herabwirkt, sondern es ist der vom gottbestimmten Menschenwillen realisierte Weltzustand. Hartmann gebraucht „Gnade" nicht mehr in dem rein subjektiven Sinne des II. Beweises dieser Gruppe, wonach Gnade der im Gewissensurteil immanente Gott war, Gnade hat jetzt den Sinn einer „höheren Objektivität",[3] welche die Summe aller Subjektivitäten als ihren Inhalt in sich aufgenommen hat".[4] Aber, — und das führt uns auf die monistische Spitze dieses Beweises —, wie muss die metaphysische Grundlage beschaffen sein, auf Grund deren der Zusammenhang zwischen objektiver und subjektiver Ordnung gewährleistet, oder die Hoffnung auf Vollendung innerlich begründet ist? Dies ist nach Hartmann bloss auf dem monistischen Standpunkt möglich, nach dem das Reich des Guten und das Reich der Güter, subjektive und objektive Sittlichkeit „als Manifestationsweisen der absoluten sittlichen Weltordnung erkannt werden" die ihnen beiden als die sich geschichtlich verwirklichende Gnade immanent ist".[5]

[1] ibid. pag. 175.
[2] cf. pag. 174.
[3] ibid. pag. 176.
[4] ibid. pag. 176.
[5] Religion des Geistes, pag. 176.

Nur auf dem Standpunkt der Identität ist das Gute nicht bloss Forderung an uns, sondern auch die die Welt beherrschende Macht. Nur dann kann Gott nicht bloss das Gute von uns fordern, sondern auch fördern und durchführen.

Die Einwände Hartmanns gegen den theistischen Gott auf dieser Stufe sind:

1. Der Theismus mache die Gnadenwahl Gottes zu einer fatalistischen.

Die Unzulänglichkeit des menschlichen Willens muss überwunden werden. Sie darf aber nicht durch einen wunderbaren Eingriff Gottes überwunden werden, der den Menschen mit einem Schlage in den Stand der Gnade bringe. Die subjektive Gnade oder das Reich Gottes in uns muss auch ein Reich aus uns kommend sein. Der Theismus behaupte den rein supranaturalistischen Charakter der inneren Gnade, damit sei die Erlösung von der Sünde eine heterosoterische, eine von Gott stammende, nicht aber eine aus Gott und dem Menschen stammende oder eine autosoterische.

2. Ebenso sei die Verklärung der Welt zu Gottes Reich im Theismus nicht anders denkbar denn als wunderbarer Eingriff Gottes in den Naturlauf. So muss die Welt zu ihrer Befreiung vom Übel auf einen Wundereingriff Gottes warten, damit die auf Erlösung harrende Kreatur befreit werde. So erweise sich der Theismus auch hier als Heterosoterismus.

Der Monismus aber schliesse durch die Immanenz Gottes die Gefahr aus, dass Gott mit menschlichen Gemütseigenschaften willkürlich die sittliche Weltordnung durchbreche und zum Abschluss bringe. Der Monismus hat vielmehr in der behaupteten Identität der subjektiven und objektiven Weltordnung die Möglichkeit im Fortschritt des subjektiven Willens, durch Überwindung der Sünde, auch das Wachstum des objektiven Reiches Gottes oder die Überwindung des Übels miteingeschlossen sein zu lassen. Der Sitz des sittlich Bösen sei in der Menschenseele, und ist nichts anders als die durch die Selbstsucht des natürlich menschlichen Willens gehemmte Kraftentfaltung Gottes im Innern, das Übel stellt sich dar in der objektiven Welt, hat aber seinen Sitz in der Menschenseele, in der Sünde. Das Übel ist nichts anderes als die Darstellung der

Sünde in der objektiven Welt. Daher ist die Überwindung des Bösen oder der Sünde zugleich auch Überwindung des Übels.

So muss die Erlösung der Welt von dem Übel nicht mehr auf ein wunderbares Kommen Gottes warten, sondern die Welt wird mit der autosoterischen Überwindung des Bösen in der Menschenbrust im Laufe der Geschichte vom Übel befreit.

b) Der religiöse Gedankengang.

Der religiöse Gedankengang dieses Beweises besagt nichts anderes als was in christlicher Terminologie die Hoffnung auf Gott besagt. Er frägt nicht lange nach den Bedingungen der Erklärbarkeit des Zusammenhangs zwischen objektiver und subjektiver sittlicher Ordnung. Das religiöse Bewusstsein muss leben, d. h. es muss sich in seinen Ansprüchen auf Vollendung der Menschenseele und der Welt behaupten. So schafft dieser religiöse Gedankengang seinen Gott unmittelbar aus der heiligen Not des inneren Lebens heraus.

So hat das religiöse Postulat dieses letzten Beweises die stärkste Gemütsbetonung. Dies wurde für viele, insbesondere protestantische Theologen zur Versuchung, Gott nur auf das religiöse Gemüt zu gründen.

Demgegenüber hält Hartmann daran fest, dass trotz und neben der psychischen Gewalt des Gemütspostulats Gottes als des Vollenders, doch auch die forschende Vernunft, der fragende und spähende Verstand denselben Gott als theoretisches Vernunftsresultat findet, den der Wille und das Gemüt des Menschen postuliert hatte.

B. Kritik der dritten Gruppe der Hartmannschen Gottesbeweise.

§ 18.

Zur Kritik des Beweises aus der objektiv sittlichen Weltordnung.

Gegenüber dem ethischen Nominalismus, der alle sittlichen Begriffe in blosse Bilder und Ideen des menschlichen Verstandes auflöst, hält Hartmann an einer objektiv sittlichen Ordnung fest. Gut und bös ist mehr als Schöpfung des menschlichen Willens, es ist die Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen

in der objektiv sittlichen Ordnung. Wie er in der Erkenntnistheorie für die Realität der Aussenwelt kämpfte, so hier in der Ethik für die Realität der sittlichen Ordnung, unabhängig vom Bewusstsein des Menschen. Es gibt ein objektives Ethos, das „zur Gewinnung und Klärung" des subjektiven Ethos notwendig ist. Die Gesichtspunkte, die Hartmann für die Existenz einer objektiven sittlichen Ordnung anführt, sind dankenswert. Ebenso ist dankenswert die Ausführung, dass Gott selbst der Grund des objektiven Ethos ist, dass es nicht genügt, das objektiv sittliche in blossen Institutionen des Menschen, in sozialen und rechtlichen Anordnungen zu sehen, dass vielmehr die objektiv sittliche Weltordnung ihre Majestät und alles überwindende Kraft nicht aus dem Menschengeiste, sondern aus ihrem göttlichen Ursprung her hat.

Hartmann aber irrt, wenn er die genügende Grundlage im immanenten Gott hiefür sieht. Die Immanenz des Absoluten gerade, vermag nicht zu erklären, dass die objektive Weltordnung eine objektiv sittliche Weltordnung ist.

Lässt sich auf dem Standpunkt eines unpersönlichen Gottes überhaupt von einem objektiv Guten sprechen?

„Gut" ist ebenso wie „böse" eine ethische Qualität, die bloss im bewussten Willen einen Sinn haben. Es gibt keine rein objektive Güte wie es keine rein objektive Wahrheit gibt. „Gut" ist keine gewissermassen stoffliche Eigenschaft der Dinge, die ihnen für sich zukäme, gut sind die Dinge nur in einem Willen. Es hat mithin auf der Grundlage eines monistischen, unbewussten Gottes keinen Sinn, von einer objektiven Güte zu sprechen, der unbewusste Gott vermag den Dingen keinen Wert, keine Güte und keine Schlechtigkeit zu geben, weil die Dinge für ihn selbst keine sittliche Qualität haben können. Hätten sie eine solche für das Unbewusste, so wäre damit gesagt, dass das Unbewusste Bewusstsein hat. So löst sich die objektive Güte auf in ein Verhältnis der Dinge zum absoluten Geist. Gut sind nicht die Dinge an sich, sondern bloss im Willen, insoferne unterschreibe ich den modernen Subjektivismus im Ethos, aber dennoch gebe ich die Objektivität der sittlichen Qualitäten nicht preis. Ich sage nur, gut sind die Dinge für uns bloss deshalb, weil sie für einen absoluten Geist gut sind, ich leugne aber, dass die Dinge an sich gut wären, wenn kein bewusster

Gott sie verwirklicht, und deren ethische Qualitäten in seinem Bewusstsein tragen würde.

Objektiv gut heisst also: Nicht die Dinge an sich sind handgreiflich oder solidstofflich gut, die Dinge an sich wären alle indifferent gegen ethische Werte, wenn nicht Gott in einem ethischen Verhältnis stünde zu den Dingen. „Gut" ist also nichts, was Gott in eigener Substanzialität aus sich herausgesetzt hätte, sondern was nur er von den Dingen in sich trägt.

Objektiv gut heisst nur, die Dinge stehen ausser in Beziehung zu unserem Willen noch in Relation zu einem göttlichen Willen, und weil die Dinge zu einem Willen in Beziehung stehen, der unserem Willen an Wesenheit, an Energie und Weisheit unendlich überlegen ist, d. h. göttlich ist, so erklärt sich dadurch die Überlegenheit und Verbindlichkeit der objektiv sittlichen Ordnung.

So wenig es einen objektiven Gedankeninhalt geben kann ohne denkenden Geist, so wenig kann es eine objektive Güte in den Dingen und Ordnungen geben ohne die Beziehung zum bewussten Willen. Will Hartmann die objektive Güte festhalten, so muss er vom objektiv unbewussten Geiste auf den subjektiven persönlichen Gott zurückgehen, denn nur der bewusste Gott erklärt die objektive Güte.

Es ist natürlich zu beachten, dass die Dinge nicht unter denselben Gesichtspunkten für Gott gut sind, unter denen sie dies für den Menschen sind. Für Gott sind die Dinge gut, weil sie Ausdruck seines heiligen Wesens sind, für den Menschen aber sind die Dinge gut, weil sie für Gott gut sind. Jedoch ist, wie wir noch hören werden, diese Güte für den menschlichen Willen nicht im reinen Willen Gottes gelegen, sondern darin, dass diese ethische Beziehung Gottes zu den Dingen nicht ein Willkürakt, sondern ein schöpferischer Akt seiner Weisheit ist.

Damit wäre zur Erklärung der objektiv sittlichen Weltordnung der bewusste, daher der von der Welt wesensverschiedene Gott gefordert.

Die Einwände Hartmanns gegen den persönlichen Gott als Urheber der objektiv sittlichen Ordnung finden ungefähr durch folgende Ausführungen ihre kritische Widerlegung.

ad 1. Der persönliche Gott zerstöre durch Lohn und Strafe die sittliche Gesinnung des Menschen. Das Gute dürfe nicht um des Lohnes, sondern müsse um des Guten selbst willen erfüllt werden.

Auch der Theismus sagt so gut wie der Monismus, die einzige des Guten würdige Erfüllung des Guten ist die Betätigung aus reiner Liebe zum Guten. Die Glückseligkeit darf nicht Motiv des sittlichen Willens sein, sondern muss die naturgemässe Vollendung desselben bleiben. Der Theismus lehrt allerdings einen Lohn und eine Strafe für die guten bezw. bösen Handlungen, aber der Lohn besteht eben in nichts anderem als im Genuss des Guten selbst, und die Strafe im Verlust des Guten. *Kant* allerdings brauchte Gott nur dazu, um den menschlichen Willen zu beseligen, das theistische Ethos aber fasst das Verhältnis des Sittlichen zur Glückseligkeit nicht so äusserlich wie *Kant*. Sittlichkeit und Glück verhält sich vielmehr nur wie der Grund zur naturgemässen Folge, wie Blüte und Frucht, wie innerer Wert zum äusseren Schicksal. Der Lohn, den Gott verheisst, ist nicht ein der sittlichen Forderung fremdes Accidenz, nicht eine Extragratifikation, sondern es ist der naturgemässe Zustand eines Willens, der das Gute erfüllt hat, und den jetzt das Gute beseligend erfüllt.

Die Anfänge des Zusammenhangs zwischen Sittlichkeit und Seligkeit zeigen sich bereits in der Welt. Jede gute Handlung steht, wie sie aus der Seele hervorgegangen ist, auch in lebendiger Rückwirkung auf die Seele. Alles ist hier Frucht und Same. Alle Erfüllung des Guten bedeutet selbst wieder eine eigentümliche Erfrischung und Stärkung des Willens. Diese Stärkung resp. das ihr korrespondierende Gefühl der Beseligung ist eben der „Lohn“ der guten Handlung. Hartmann macht ungerechtfertigter Weise im Theismus den Eudämonismus zum Motiv des Sittlichen, er betrachtet aber auch ebenso voreingenommen das beseligende Gut nach Art einer sachlichen Belohnung, eines sachlichen Gutes. Die Beseligung ist jedoch nicht von der sittlichen Tätigkeit losgerissen, Beseligung bedeutet nur den sittlichen Willen in seiner Vollendung.

Es scheint auf den ersten Blick das monistische Ideal selbstloser Erfüllung des Sittlichen ein überwältigend ernstes und grosses zu sein, näher besehen ist es allerdings so gross,

dass es nicht bloss über die natürlichen Bedingungen des menschlichen Willens hinausragt, dass es auch in die Welt einen tragischen Dualismus hereinbringt.

Der pantheistischen Abweisung der Seligkeit liegt nämlich der Gedanke zu Grunde: Es gibt kein den Willen wirklich befriedigendes Ziel, es herrscht ein tragischer, nicht zu überbrückender Gegensatz zwischen Ideal und Real, d. h. zwischen der Welt der Gesinnung und dem objektiven Dasein. Es wiederholt sich hier in ethischer Beziehung der verhängnisvolle Grundsatz der Hartmannschen Theologie, Gott kann nur wirklich werden auf Kosten seiner Vollkommenheit, darum geht auch für den menschlichen Willen Vollkommenheit und Wirklichkeit nie zusammen.

Daher enden die geschichtlichen Religionen des Monismus wie Hartmanns System selbst, in verzweiflungsvollem Pessimismus. Der monistischen Religionen Reich Gottes ist nicht der Zustand der verklärten Natur, wo Gott alles in allem geworden ist, sondern der müde, resignierte Verzicht vor der Gemeinheit und Übermacht der Wirklichkeit.

Der Grundgedanke aber, der der theistischen Verknüpfung zwischen Sittlichkeit und Seligkeit zu Grunde liegt, ist der hoffnungsvolle Optimismus, dass das Gute nicht bloss guter Wille bleiben muss, sondern auch die die Wirklichkeit beherrschende Macht werden kann. Aller sittliche Anfang und jeder Hinweis auf das Ende gelangt zum vollen Dasein. Der Theismus lehrt, dass die Welt ihrem tiefsten Wesen nach vernünftig ist, dass zwischen Anfang und Vollendung keine Kluft sich öffnet, in die der Wille hinabstürzt, dass alle Keime und alle Anfänge eben wirkliche Keime und Anfänge sind, d. h. ihr Ziel auch erreichen. Daher ist der theistische Begriff des Reiches Gottes nicht ein „im Allgemeinen Resignieren", sondern die Tatkraft, die mit ihrem Ideal hinausgeht in die Welt, um erobernd und kämpfend das Reale, die Welt in Besitz zu nehmen.

Hartmann stellt skruppellos den Satz auf: „Nicht darin besteht die objektive Gerechtigkeit, dass der Gute, sondern dass das Gute gedeihe".[1] Allein es lässt sich fragen: Wo bleibt denn die Güte, wenn nicht die Personen bleiben? Gibt es denn

[1] Religion des Geistes, pag. 170.

einen anderen Heimatsort des Guten als den bewussten Willen? Wo soll denn die objektive Güte sein, wenn nicht in dem Leben der Personen, welche sich an ihr entwickeln und bilden? „Der geistige Fortschritt der Menschheit ist eine sinnlose Phrase, wenn er nicht meint den Fortschritt von und zu persönlichem Charakter, ein Prozess, dessen Träger fühlende, denkende und wollende Subjekte sind, und bei welchem jeder Schritt eine vollere Realisierung der Anlagen, solcher Subjekte ist".[1] „Was ist denn das Sittliche anderes als persönliche Gesinnung und Charakterbildung? . . . . Alle sozialen Formen haben immer nur so viel Wert, als sie zweckdienliche Mittel sind zur Herstellung des richtigen, sittlich wertvollen Wollens und Tuns der einzelnen Personen".[2]

Es liegt ein Körnchen Wahrheit in der Hartmannschen These, die Gerechtigkeit verlangt bloss die Förderung des Guten und das Scheitern des Bösen, nicht aber die Beseligung des Guten und die Bestrafung des Bösen. Ja, die Persönlichkeit des Menschen vorausgesetzt, innerhalb der gut und bös allein einen Sinn haben, ist es nicht nötig, ja nicht gotteswürdig, dass die Gerechtigkeit Gottes in etwas anderem bestehe als in dem Scheitern des Bösen und dem Gelingen des Guten. Wie die sittliche Persönlichkeit auf dieses Gelingen oder Scheitern reagiert, das ist ihr Lohn oder ihre Strafe. So lehrt die Offenbarung, dass die Verdammnis in nichts anderem bestehe als in dem Scheitern der Ideale, denen der Mensch im Leben gedient hat, in der beschämenden und bitteren Erkenntnis, sein Lebenstagwerk für Ideale hingegeben zu haben, die Luft und Schein sind. Daher erpresst die Strafe der Hölle resp. das Gericht dem Verurteilten nicht in erster Linie einen Weheruf über sich als Person, sondern über die Vergeblichkeit seiner Arbeit „in vanum loboravimus". Die Beseligung der Gerechten besteht darin, dass der Mensch im Gerichte Einblick darein erhält, dass die Gedanken denen er diente, in Gottes Gericht Bestand haben, d. h. kein Schein und Trug waren, sondern auch im läuternden Lichte Gottes bestehen.

---

[1] cf. Green, Prologemena, pag. 198, zitiert aus Pfleiderer, Religionsphilosophie, pag. 644.

[2] Pfleiderer, Religionsphilosophie, pag. 643.

Soweit also der Hartmannsche Begriff berechtigt ist, schliesst die Offenbarung denselben in sich ein, allerdings ohne in den monistischen Fehler zu verfallen: die Persönlichkeit des Menschen zu opfern. Der Begriff der Gerechtigkeit fordert vielmehr, dass wie die Persönlichkeit des Menschen in erster Linie an der Prüfungszeit, an dem Zustande des sittlichen Kampfes beteiligt war, sie auch gewahrt bleibe und beteiligt sei an dem sachlichen Ausgang des Kampfes zwischen gut und bös.

ad 2. Lohn und Strafe seien das Eingeständnis der Unvollkommenheit des Absoluten, der Erweis seiner ethischen Ohnmacht.

Auch im Theismus ist Gott der einzige Urheber des menschlichen Willens, er braucht sich in seiner Herrschaft über die Welt und die Menschen nicht mit einem bösen Prinzip zu teilen, gegen das er mit List, Strafe und Lohn zu Felde ziehen müsste, um die Menschenseelen für seinen Dienst zu gewinnen. Trotz der Selbständigkeit des menschlichen Willens ist derselbe nach seinem ganzen Wesen von Gott abhängig. So ist das Menschenherz nicht der Schauplatz zweier koordinierter ringender Gewalten, einer göttlichen und einer teuflischen, sondern alles kommt letzten Endes von Gott und ist nichts ohne ihn, auch das Böse. Ebenso ist die Geschichte nicht das Schachbrett, auf dem zwei Geister die Menschenfiguren gegeneinander ziehen, wobei jeder Partner darauf ausgeht, dem anderen seine Anhängerschaft abspenstig zu machen, die Geschichte ist im Theismus vielmehr das Gewebe Gottes, wobei das Böse wohl einen dunkeln Einschlag bildet, aber nicht endgültig die Absichten Gottes zerstören kann. Das wird vielmehr auch das Ende des Bösen sein, dass er gebrochen, nicht durch die überlegene Gewalt Gottes, sondern durch die Allmacht seiner Liebe und Weisheit, mit einstimmt in den gemeinsamen Ruf der zu Gott wallenden Kreatur: „Regem cui omnia vivunt, venite adoremus“.

ad 3. Hartmann fürchtet, der persönliche Gott sei ethische Willkür; damit die objektive sittliche Ordnung zur Gewinnung und Klärung des subjektiv Sittlichen dienen könne, müsse sie selbst in sich gut sein.

Das Gesetz ist nach den meisten Vertretern des Theismus nicht der Ausfluss der gesetzgeberischen Willkür Gottes, sondern der Ausdruck seiner göttlichen Weisheit und Heiligkeit. Der Theismus sagt: Gut ist nicht etwas, weil es von Gott gewollt oder geboten ist, sondern Gott gebietet etwas, weil es in sich gut ist. Die sittlichen Grundgesetze sind nichts anderes als die leges aeternae, nämlich Ausdruck des allheiligen Wesens Gottes. Weil die leges aeternae freies Abbild des ewigen Wesens Gottes sind, daher sind sie in sich gut, und können von dem Gott, der der ewige Vollzug aller Güte ist, nicht aufgehoben werden.

Die entgegenstehende nominalistische Ansicht, nach der das Gute bloss Resultat des göttlichen Willens ist, ist bei Duns Skotus grundgelegt, von den Anhängern der nominalistischen Scholastik festgehalten, aber von den meisten katholischen Moralphilosophen, wenigstens mit Worten, abgewiesen worden.

Hartmann braucht mithin nicht zu fürchten, dass, wenn die objektive sittliche Ordnung ein freies Werk Gottes ist, dieselbe zu einer willkürlichen werde, und damit ihre innere Güte verliere. Um diese innere Güte der objektiv sittlichen Ordnung zu retten, behauptet Hartmann, dieselbe sei eine unmittelbare Manifestation Gottes.

Allein der philosophische Theismus vermag, trotzdem er die objektiv sittliche Weltordnung als ein Geschöpf Gottes betrachtet, dennoch viel besser als der monistische Standpunkt Hartmanns die wirkliche, innere Güte der objektiv sittlichen Weltordnung darzutun.

Und zwar aus folgenden Gründen:

Der Theismus sagt: die sittlichen Gesetze seien nicht nur vom Willen, sondern auch von der Weisheit Gottes bedingt, er verbindet mithin Güte und Wille miteinander. Der Theismus vermag dies deshalb, weil er behauptet, Gott selbst sei von seiner inneren Güte und Weisheit begründet. Deshalb sind auch alle Erweise Gottes, alle sittlichen Gesetze selbst wieder nicht grundlos aus dem Willen Gottes aufgetaucht, sondern Gebilde seiner weisheitsvollen Kraft. Wir erinnern uns hingegen, dass *Hartmann* den Begriff der Freiheit Gottes als den der absoluten Unbedingtheit von anderem und sich selbst fasste.

Frei sein hiess ihm, von Niemand und von nichts bedingt sein. Wenn aber der Hartmannsche Gott nicht von innerer Weisheit und Güte begründet ist, warum soll dies die Manifestation Gottes als objektiver sittlicher Weltordnung sein und deshalb ohne weiteres und selbstverständlich die objektiv gute Sittenordnung sein? *Hartmanns* Standpunkt des monistischen von nichts bedingten Gottes, führt zum Begriff des Gesetzes des Guten als willkürlicher Allmachtsbestimmung Gottes. Damit wirklich die objektive Ordnung auch die objektive sittliche Ordnung sein kann, muss sie von der Weisheit und Güte Gottes bedingt sein, nicht aber vom unbedingten monistischen Absoluten. Die objektive Güte verlangt deshalb zu ihrer Erklärung den Ursprung aus einem weisheitsvoll erleuchteten guten Willen, nicht aber die Identität mit Gott in seiner objektiven Manifestationsweise.

ad b) Zum religiösen Gedankengang.

ad 1. Stünde Gott als bewusste Persönlichkeit hinter der objektiven sittlichen Weltordnung, so fürchtet Hartmann, die Würde des sittlichen Lebens als unmittelbaren Gottesdienstes würde dadurch gefährdet, der Mensch wolle in der Erfüllung des Guten auch Gott dienen, das sei der eigentlich religiöse Beziehungspunkt der Sittlichkeit. Hätte aber ein bewusster Gott die objektive sittliche Weltordnung erschaffen, so sei das dem Gesetz Dienen nicht auch ein Dienen vor Gott selbst, denn Gott habe die objektiv sittliche Weltordnung nicht als Ausdruck seines heiligen Willens geschaffen, sondern in „freier Willkür" gesetzt,[1] ohne innere Notwendigkeit ihres Wesens.

So mache allein der Monismus die Sittlichkeit zur einzigen Art, Gottes Wille zu tun.

Hartmann glaubt, sich mithin zum Anwalt des Gedankens machen zu müssen, dass die Erfüllung der Religion oder des Willens Gottes, in nichts anderem gelegen sei als in der Erfüllung des Sittlichen. Er gibt zwar die Gegensätze nicht ausdrücklich an, gegen die dieses Wort gehen soll, wir werden nicht irre gehen, wenn wir darin eine Abweisung aller kultischen Formen als Gottesdienstes sehen.

[1] Religion des Geistes, pag. 177.

Andere Religionsphilosophen, die mehr konfessionell gerichtet sind als Hartmann, haben mit dieser Erkenntnis nicht hinterm Berg gehalten, und glattweg den Kultus als Gottesdienst für überflüssig erklärt.[1]

Allein auch der kirchliche Theismus, nicht bloss der spekulative, kennt keinen anderen Weg, Gottes Willen zu erfüllen als die Erfüllung der sittlichen Gebote. Die Schrift spricht an vielen Stellen davon, dass Kultus ohne sittliche Frömmigkeit wertlos sei.

Wir haben zudem die Berechtigung des Theismus, im sittlichen Leben den Gottesdienst zu sehen, aus seinen metaphysischen Grundlagen erkannt. Wir fanden ja, dass die Gesetze Gottes nicht Ausfluss seiner Willkür, sondern seines weisheitsvollen Willens sind, daher ist das Dienen unter dem sittlichen Gesetze zugleich auch das Dienen vor Gott.

Der Theismus findet mithin im Sittlichen den ganzen Inhalt der Religion. Aller Kultus hat keinen anderen Zweck, als dem Menschen das Sittliche in Symbolen zu lehren und dasselbe in ihm wach zu erhalten. Man lese z. B. die Ausführungen *Harnacks* über den kultischen Vollzug des Opfers und dessen sittlichen Wert.[2] Es gibt im Theismus mithin keine reine Sittlichkeit ohne Religion und keine Religion ohne Sittlichkeit.

Rein oder bloss sittlich ist die Sittlichkeit, soweit sie in ihren nächsten Zwecken den Bedürfnissen des menschlichen Gemeinschaftslebens oder Eigenlebens dient, wie z. B. Bewahrung und Schützung des Rechts, der sozialen Gerechtigkeit einerseits und der Wahrhaftigkeit, Keuschheit andererseits. Sittlichkeit heisst also die Zusammenfassung der praktischen sittlichen Betätigungen, soweit sie um irdisch menschlicher, sozialer oder individueller Güter erfüllt werden. Religiös wird die Sittlichkeit, soweit sie im ersten Betracht nicht in Hinordnung auf reale irdische Güter, sondern um des ewigen Gottes selbst willen d. h. aus reiner Liebe zu ihrer inneren Schönheit erfüllt wird. Sittlichkeit und Religion sind an sich ein und dasselbe, sie differenzieren sich bloss im Menschengeist durch die verschiedenartige Motivation ihrer Erfüllung.

---

[1] Auch Dorner, Religionsphilosophie (1903) neigt sich diesem Standpunkt zu, pag. 290, sqts.

[2] Harnack, Reden und Aufsätze, Bd. II, pag. 254, 255.

ad 2. ad a) Der Einwand behauptet, der Theismus denke, indem er Gott das Amt und die Pflicht zuschreibt, gut und bös den Persönlichkeiten zu vergelten, Gott als rachsüchtig und mit den niederen Instinkten der Menschennatur behaftet.

Darauf ist zu erwidern:

Indem die Strafe Gottes in nichts anderem besteht als in den immanenten Folgen des Bösen selbst, ist jeder Verdacht der Rachsucht von Gott ferngehalten. Gott braucht nicht, neben dem Misslingen der bösen Ratschlüsse, noch eine besondere Strafe auszusprechen. Die Persönlichkeit ist gestraft, indem ihr, das was sie liebte, unter den Händen zerrinnt. Gott verhängt keine andere Strafe über den Sünder, als dass er die Sünde sich ausreifen lässt. So kämpft die Kreatur selbst für die Ehre Gottes. Die Übel, die der bestehenden Weltordnung zufolge aus der Sünde hervorbrechen, sind Bestrafung genug. „Die Schöpfung selbst kämpft für die Ehre Gottes gegen die Frevler, es bedarf keiner ausserordentlichen Wunder, um das Gesetz der Gerechtigkeit und der Vergeltung im Fegfeuer und in der Hölle durchzuführen".[1] Die moderne Religionsphilosophie übersieht diese Art und Weise des Theismus, den ächten Gottesbegriff mit der Möglichkeit der Strafe zu vereinbaren, schüttet deshalb das Kind mit dem Bade aus und behauptet, es gebe überhaupt keine strafende Gerechtigkeit. — Eine strafende Gerechtigkeit gibt es, solange als es Persönlichkeiten gibt, die Gottes Willen entgegenarbeiten und innerlich verbost sind. Für alle diese ist Gottes Gerechtigkeit eine Strafgerechtigkeit, solange als sie in der gottlosen trotzigen Verachtung des Ewigen verharren.

ad b) Hartmann fürchtet, der theistische Gott verlange, weil er Person sei, ausser der sittlichen Arbeit an der Herbeiführung seiner Zwecke noch einen besonderen Dienst, eine besondere Beschwichtigung: die Reue. Allein es gelte nur mit neuer Energie das Gute zu erfüllen, alle Reue und alle Tränen über das Vergangene seien unsittlich.

Es ist vor allem eine eigentümliche Verzerrung des in der Reue vorliegenden Tatbestandes, wenn man darin eine Beschwichtigung des Ewigen sehen will. Die Reue ist nicht

[1] Schell, Dogmatik, Bd. III., 2. Abt. pag. 796.

etwas, was dem eigentlich sittlichen Leben, dem Wiederaufnehmen der göttlichen Absichten und Zwecke in die eigene Arbeit, fremd wäre. Es ist auch kein Wiedergutmachenwollen des bereits Geschehenen, es ist ein wohlfeiler Spott zu sagen: Was geschehen ist, ist geschehen. Das braucht uns nicht erst der Monismus zu lehren, dass einmal einmal ist, und nicht keinmal.

Die Reue steht vielmehr in denkbar innigem Zusammenhange mit dem sittlichen Leben.

Das Evangelium *Hartmanns:* Gott dienen heisse bloss mit erneuter Kraft an der Durchführung der objektiv sittlichen Ordnung sich beteiligen, die eigentlich sittliche Seite des Menschen sei die vorwärts gewandte, nach vorn sich ausstreckende, nicht aber die nach rückwärts gewandte, in selbstpeinigenden Gedanken verweilende, dies Evangelium ist sittlich wie psychologisch ein Pseudoevangelium. Der Zauber des Goethe'schen: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen" fasziniert den Menschengeist bloss so lange, als der Nachdruck des Gedankens auf der lebendigen wiedererwachten sittlichen Energie liegt. Gewiss, das neue Leben in Gott ist das höchste, — aber sofort wird dieser Gedanke hinfällig wenn damit die Reue ausgeschlossen sein soll, oder wenn behauptet wird, es könne zu einem neuen Leben kommen ohne inneres reuevolles Ablassen von dem alten.

Hartmanns Auffassung von der sittlichen Wiedergeburt ist vielmehr genau besehen nichts anderes als Werkheiligkeit in optima forma.

Wir wissen, das sagt uns unsere innere Erfahrung, dass wir aus keiner Verfehlung als derselbe hervorgehen. Jede Sünde lässt im Ganzen der Persönlichkeit ihre Zuständlichkeit, ihre Narben zurück. *Lipps* sagt „Habe ich in diesem Momente mich irgend wie innerlich verhalten, so bin ich dadurch im nächsten Momente ein anderer geworden".[1] „Ich darf nicht glauben mich ohne Schaden für mich selbst gehen zu lassen, etwa einer Versuchung nachgeben zu können".[2] „Nichts, was ich denke und tue, keine Regung in mir ist verloren".[3] Das

[1] Lipps, Ethische Grundfragen, pag. 271.
[2] ibid. pag. 271.
[3] ibid. pag. 271.

moderne Ethos rühmt sich ja, die Persönlichkeit und die sittliche Handlung in viel innigerem Zusammenhang, in viel reichere Wechselwirkung gebracht zu haben, als dies auf Grundlage der scholastischen Psychologie möglich gewesen wäre. Die scholastische Psychologie habe nämlich verschiedene Seelenvermögen gelehrt, die von einander ziemlich selbständig, und von der Substanz der Seele real verschieden gedacht wurden. Dazu kam noch der mehr allgemeine Satz, der aber auch für die Psychologie seine Konsequenzen hat, dass Sein und Tätigkeit in allen geschaffenen Wesen real verschieden seien.[1] So sei es in der Konsequenz der scholastischen Psychologie gelegen, die Seele selbst als Substanz von allem zu entlasten, um die Seelenvermögen für alles verantwortlich zu machen. Demgegenüber habe die moderne Psychologie betont, dass die Seele nichts anderes sei als ihre psychischen Äusserungen, so stehe in jeder Äusserung die ganze Person, das Seelenleben sei einheitlicher geworden als früher.[2]

Ist dies aber so, dass die ganze Seele selbst ihre Tat wird, so muss im Falle der Sünde die entgegengesetzte Energie angewendet werden, um aus dem Antlitz der Persönlichkeit die alten Narben und Furchen wegzubringen. Es muss also die Seele in sich verbleibend eine Reorganisation vornehmen. Es ist in keiner Weise nötig, dass diese Wiedergeburt durch die Reue zeitlich der Wiederaufnahme sittlicher Arbeit vorhergehe, so ist das sittliche Leben nicht an einen Stundenplan gebunden, die Reue kann vielmehr erst lebendig werden nach Beginn, ja mitten drinnen in der erneuten sittlichen Arbeit, aber einmal muss sie erwachen, muss ihr ausdrücklich und eigens Gehör geschenkt werden, wenn anders die sittliche Arbeit, die ich leiste, nicht bloss sachliche Förderung des Guten, sondern auch sittliche Förderung meiner Selbst sein soll. Die Reue ist mithin der Quell des gerechtfertigten Lebens nicht in dem Sinne des zeitlichen Antezedens, sondern im Sinne der inneren Notwendigkeit; nicht als erstes Zeitmoment ist sie das notwendige Mittel zur Heiligung, sondern als Wurzel der Heiligung.

---

[1] cf. Stöckl, Lehrbuch der Philoscphie, Bd. I., pag. 32 sqts.

[2] G. Simmel, Einleitung i. d. Moralwissenschaft, Bd. I. pag. 891 sqts.

Weiterhin: Es gibt kein anderes Reich des Guten als allein der gute Wille, das Reich innerhalb der Personen. Es ist deshalb unzutreffend, wie wir bereits sahen, wenn Hartmann von einer fortschreitenden Erfüllung der objektiven Gerechtigkeit spricht und dabei von dem einzigen Orte absieht, wo das objektiv gute sein kann: im bewussten Menschengeist, in dessen Motiven und Zwecken. Gut ist bloss die Persönlichkeit oder der bewusste Geist.

Wenn dies aber, so ist die Notwendigkeit der Reue erst recht begründet.

Hartmann hatte bislang wenigstens die Möglichkeit einer Werkheiligkeit, die Möglichkeit wenigstens des äusseren Anschlusses an das objektiv Gute. Indem aber nichts als gut erkannt wird als der gute Wille, wird Hartmann auch noch die Möglichkeit der Werkheiligkeit genommen. Ist das Gute in dem Willen allein, so muss der Wille gut werden. Darum „ist die Selbstprüfung, die in die schwerer zu ergründenden Tiefen oder den Abgrund des Herzens zu dringen verlangt, und die dadurch erhaltene Selbsterkenntnis aller menschlichen Weisheit Anfang . . . . . Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt den Weg zur Himmelfahrt".[1]

Es besteht mithin von psychologischem Gesichtswinkel aus in jeder Weise die Notwendigkeit, die Reue für das innere sittliche Leben festzuhalten.

Wie diese psychologischen Reflexionen, so werden uns rein ethische Erwägungen auf dasselbe Resultat bringen. Hartmanns Ethik, um das vorauszuschicken, zeigt sofort ihre Ähnlichkeit mit der Ethik respekt. dem Rechtfertigungsbegriff Luthers. Es kann also die nachfolgende Kritik *Hartmanns* in nuce zugleich auch als Kritik der ethischen Seite des protestantischen Rechtfertigungsdogmas gelten.

Es sind dies Zusammenhänge, die nicht vereinzelt sind, vielleicht bloss mit Hartmann und der lutherischen protestantischen Theologie, sie ruhen vielmehr zutiefst im Verhältnis der reformatorischen Grundgedanken zum Monismus. Diese selbst sind religiöse Ausgestaltung des Monismus. Daher der Zusammenhang von Hartmanns Begriff Wiedergeburt mit der Recht-

[1] Chamberlein, Grundlagen des XIX. Jhrdts., Bd. II. pag. 939, 940.

fertigung der Reformation. Es wäre eine reizvolle Aufgabe im Ganzen der Reformation: in Dogmatik, Ethik und Kultus die monistischen Grundgedanken als stillwaltende verborgene Triebkräfte am Werk zu sehen. *Möhlers* Geist hat in der „Symbolik" wie mit einem Scheinwerfer einige Stellungen der protestantischen Theologie erhellt, und ist auf den monistischen Grundgedanken gestossen, leider hat er diese Erkenntnisse nicht systematisch zur Durchführung gebracht.

Wir wollen versuchen, den Nachweis des Zusammenhangs zwischen Hartmanns monistischer und der lutherischen Rechtfertigung zu führen, um sodann beide dem katholischen Begriff der Rechtfertigung gegenüber als sittlich minderwertig darzutun.

Der Monismus wie der lutherische Begriff der Rechtfertigung leugnen die Notwendigkeit, ja die Möglichkeit der inneren Umänderung, der sittlichen Wiedergeburt der Seele. *Hartmanns* Monismus findet die Rechtfertigung in dem Ergreifen und in der Mitbeteiligung an den göttlichen Zweckgedanken, die lutherische Rechtfertigung drückt denselben Gedanken der iustitia extra nos aus: Rechtfertigend wirkt das Ergreifen der Erlösung, der Glaube an Christus. In beiden Welterscheinungen, im Monismus wie im Protestantismus scheint dies ein erratischer Block zu sein, ein Findling, den fremde Kräfte ins System hereingeschoben haben. Für den bewussten Monismus beider Weltanschauungen führt doch dieser Rechtfertigungsbegriff zum Dualismus zwischen Gott und der sündigen Seele!

Tatsächlich vermag weder der Monismus Hartmanns noch der Protestantismus über diesen Dualismus wegzukommen.

In Hartmanns System ist dieser Dualismus grundgelegt in der Metaphysik Gottes, durch sein Anderssein und sein Anderswirken, durch den Gegensatz zwischen vollkommenem Wesen und unvollkommener Erscheinung. Hier ist die Angst massgebend gewesen, die Welt könne Gott zu sehr nahe gerückt werden, im religiösen Protestantismus muss der Dualismus bleiben, um dem religiösen Gemüt den Frieden der Erlösung nicht allzu nahe kommen zu lassen, damit die an sich sündige Seele immer noch am Gegensatz zu Gott ihre Erbärmlichkeit lebendig erfahren könne.

So könnte die Hartmannsche Religionsmetaphysik die theoretische Grundlage und die philosophische Basis für den lutherischen Begriff der Rechtfertigung abgeben. Ihre innere Verwandtschaft besteht in der Leugnung der realen Wiedergeburt und Umänderung der Seele, und in dem Behaupten der iustitia extra nos als der zur sittlichen Tätigkeit einzig genügenden.

Damit erhebt sich für Hartmann eine mehrfache Schwierigkeit und Gefahr:

a) Der behauptete Monismus geht in die Brüche,

b) unerklärt bleibt, wie der an sich noch sündhafte Mensch sich doch freudig an der objektiven guten Weltordnung beteiligen kann,

c) durchaus ungehörig ist aber die Bezeichnung dieses Standes der religiösen Seele als „Wiedergeburt“ oder „neues Leben“.

Demgegenüber erweist sich der katholische Rechtfertigungsbegriff metaphysisch als der wahrhaft monistische. Es erfolgt hier die Tilgung der Sünde nicht durch blosse imputatio, sondern durch völliges Neuschaffen der Seele. Der metaphysische Vorzug des katholischen Ethos besteht also in einer grösseren Konsequenz des Grundgedankens der Allursächlichkeit Gottes. Der Vorzug ist aber auch ein wesentlich ethischer.

Was vermag der erneuten Tätigkeit des Menschen mehr Schwung, mehr Eifer und Energie zu geben, als das Bewusstsein in keiner Weise mit dem früheren Sündenstand mehr in Zusammenhang zu sein? Der Mensch muss nach dem Wort des Apostels vergessen, was hinter ihm liegt und sich ausstrecken nach dem, was vor ihm liegt. So schildert der Apostel den psychologischen Gang der Rechtfertigung.

Es liegt darin die Sicherheit eingeschlossen, eine neue Kreatur zu sein, d. h. durch die Wiedergeburt nicht bloss äusserlich wiederhergestellt zu sein, sondern eine innere, totale Neuschöpfung erlebt zu haben. Darin erst, wenn das Vergangene nicht bloss versinkt, sondern wirklich mit allen seinen Spuren vernichtet wird, liegt die Befreiung der Seele, liegt der stärkste sittliche Antrieb dieser neugeschenkten Lebensmöglichkeit gerecht zu werden. Dann erst atmet die

Seele reine stille Höhenluft, wenn kein Zeichen mehr an das Leben im Tal erinnert, wenn kein Ruf des Alltags in die Höhe mehr emporzudringen vermag. Dann glänzen ringsum die Gipfel, und die Eis- und Schneealtäre der Berge und locken das Herz sich einen Pfad zu suchen in der reinen Höhenwelt, einen Weg im neuen Leben der von Gipfel zu Gipfel führt.

Der Hartmannsche Monismus vermag so wenig wie der protestantische Rechtfertigungsbegriff im Menschenherzen dies Gefühl des Entronnenseins, des inneren Befreitseins, des Grösser- und Höhergewordenseins als seine Sünde, zu beleben. Hier folgt der Seele wie ein düsterer Schatten das Andenken an die Sünde, und lastet wie Alpdruck auf der sittlichen Kraft.

Hartmann hat ganz recht: Die Rechtfertigung besteht in dem neuen Leben, in dem Wiederaufnehmen der göttlichen Pläne und Gedanken in den eigenen Willen; Auch der Katholizismus sieht das Wesen der Rechtfertigung im neuen Leben, nicht etwa in der Reue als solcher. Die soll nur Durchgangsstufe zum neuen Leben sein.

Aber Hartmann vermag, wenn er die Reue respektiv deren sittlichen Wert leugnet, so wenig wie der Protestantismus die Sünde innerlich zu überwinden und wirklich zum neuen Leben hinzuführen.

Der Vorzug des katholischen Ethos ist nicht bloss ein sittlicher, weil er die Tatkraft mehr befruchtet und spannt, er ist auch ein religiöser.

Es spricht sich die unerschütterliche Zuversicht in der behaupteten Neuschöpfung der gerechtfertigten Seele aus, dass Gott auch Herr über die Sünde ist. Gott wohnt allein in der Seele des Gerechtfertigten und muss sich nicht wie im Protestantismus mit der Sünde darein teilen.

So wird die Immanenz Gottes gewährleistet, und das Gefühl des religiösen Gottverbundenseins zum klaren, stillen Frieden und zur seligen Ruhe in Gott. Nur auf dieser Grundlage in sich harmonischer Frömmigkeit werden die tiefsten Mystiker verständlich, werden Gestalten wie Franz von Assissi möglich. Hartmanns und des Protestantismus Religiosität nimmt die Narben und Reste der Sünde noch mit hinüber ins gerechtfertigte Herz, zerstört damit aber auch allen Zauber,

alle Innigkeit des mystischen mit Gott eins geworden sein. Eine Fiesole mit seiner stillen Andacht ist nur auf Grund des katholischen Ethos möglich, ein Luther, der inmitten der Rechtfertigung von allen Zweifeln am gnädigen Gott herumgepeitscht wird, ist nichts anderes als das lebendig gewordene Bild dieses dualistischen Rechtfertigungsbegriffes.

So tief gehen die Wurzeln des katholischen Rechtfertigungsbegriffs, bis hinein in die konkrete Gestaltung des lebendigen Lebens.

Man mag aus dem vorhergesagten ermessen, wie wenig der Vorwurf Hartmanns gegen den persönlichen Gott berechtigt, er beanspruche die Reue als besonderes Beschwichtigungsmittel seines Grolles.

Es ist mithin die Energie der Reue keine dem sittlichen Leben an sich entzogene, ein blosses wehmutsvolles Beweinen des Vergangenen, sondern sie ist der Urquell des neuen heiligen Lebens.

Die Notwendigkeit der Reue leugnen heisst in Werkdienst sinken, in Werkheiligkeit verfallen, bei dem die Seele nichts weiss von dem, was die Hand tut, heisst aber auch im letzten Betracht die religiöse und sittliche Einheit zwischen Gott und Mensch preisgeben, und den metaphysischen Monismus zerstören.

Was berückend und verlockend im monistischen Ethos ist, die Energie des neuen Lebens, das schliesst das katholische Ethos gerade so gut in sich ein, ja noch dazu: es stellt die ethischen und metaphysischen Grundlagen erst her, auf denen ein solches Wiedersichbeteiligen an Gottes Weltordnung möglich wird. Es ist in Wahrheit ein grösser, freier und höher Werden als die Sünde im katholischen Ethos enthalten, ein inneres Hinausheben über den alten Stand der Schuld und Sünde, nicht bloss ein Einströmen göttlicher Kräfte, sondern auch ein Umwandeln durch dieselben. So wird die nach innerer Befreiung, nach wirklicher Ablösung von der Sünde, nach einem neuen und höheren Leben dürstende Geistesströmung unserer Tage den Lebensquell sittlich religiöser Erfrischung, den Jungbrunnen des neuen Daseins nicht in der monistischen und protestantischen Ethik finden, sondern in dem längst zur Seite geworfenen und als rückständig verlachten katholischen Ethos. Wenn Gottes-

geist um die Stirnen und in den Herzen der Menschen weht, so fangen auch die schon verscharrten Überreste katholischen Glaubens und katholischer Sittlichkeit an zu kreisen.

§ 19.

Zur Kritik des Beweises aus der subjektiv sittlichen Weltordnung oder dem Gewissen.

Hartmann findet, dem sittlichen Urteil als Gesetzgeber und Richter wohne eine Wahrhaftigkeit und Unbestechlichkeit inne, die nicht aus dem menschlichen Gewissen ohne weiteres, oder aus einem rein weltlichen Sittlichkeitszwecke verstanden werden könne. Der Mensch ist, das ist innerer Tatbestand, in allen Strebungen, Wollungen und Handlungen an ein geheimnisvolles Muss oder Sollen gebunden. Es ist die sittliche Forderung kein Muss im Sinne der Naturgesetze, die sind wie sie sind, und können nicht anders sein, aber das Sittliche ist Norm, die die freie selbsttätige Erfüllung durch den Willen voraussetzt.

Aus dem menschlichen Willen stammt dieses Sollen nicht. Wunsch und egoistische Überlegung wollen oft das direkte Gegenteil von dem, was die Gewissensstimme gebietet, aber der Richterspruch des Gewissens drängt sich über alle sophistische Selbstrechtfertigung dennoch zur Anerkennung empor. Sonst kann doch der Wille alles nach Belieben fassen oder verlassen, ist Herr über seine Handlungen und seine Absichten, stösst von sich oder zieht an sich, je nach Stimmung und Belieben, und dennoch lebt in demselben wetterwendischen, wankelmütigen Willen eine Stimme, die heute spricht wie gestern und morgen, die unverrückbar und unbeirrbar, wie die Sonne am Himmelszelt, im Gewissen des Menschen steht.

Hartmann schliesst mit Recht dass diese, dem Befund des menschlichen natürlichen Willens so geradewegs widersprechende Macht der Verpflichtung, nicht aus dem natürlich selbstischen Willen stammen kann, sondern aus Gott stammen muss.

Dieser Gott aber muss nach Hartmann immanenter, unbewusster Gott sein, wenn er die Gewissenstimme erklären soll.

Allein die von Hartmann entwickelten Gesichtspunkte zur Stütze des immanenten Absoluten sind nicht stichhaltig.

ad 1. ad a) Hartmann sagt, Gott eine eigene Heiligkeit zulegen, wie es der Theismus tut, heisst Gott unter ein sitt-

liches Gesetz stellen, somit aber verendlichen. Heiligkeit sei ein relativer Begriff und schliesse die Beziehung des absoluten Wesens zu einem Gesetze, einer sittlichen Norm, in sich. In dem Masse, als die Persönlichkeit den Anforderungen des Gesetzes gerecht werde, werde sie erst heilig.

Demgegenüber ist zu sagen: Gott findet das Heiligkeitsgesetz nicht neben oder über sich vor als eine auch ihn verpflichtende Notwendigkeit. Er steht also nicht unter dem Gesetze als einer fremden Norm. Gott ist vielmehr schlechthin absolut zu denken. Diese ethische Absolutheit Gottes besagt uns aber nicht wie für Hartmann, dass Gott selbst jenseits von gut und bös stünde, sondern dass er der lebendige Vollzug des Heiligkeitsgesetzes selbst ist. So braucht Gott das Gesetz nicht in sich hereinzunehmen, er ist vielmehr die lebendige Erfüllung desselben von Anfang an.

Der Hartmannsche Begriff von Gottes Heiligkeit, nach dem Gott nur als der die Gesetze sanktionierende heilig ist, lässt unerklärt, warum die sittliche Verpflichtung der Gesetze für die Personen gilt. Das sittliche Gesetz, darin hat Hartmann Recht, kann nur im Verhältnis zu Personen gedacht werden. Aber das sittliche Gesetz muss nicht begriffsnotwendig das, was es für die menschliche Persönlichkeit ist, verpflichtende dem Menschenwillen vorhergehende Macht, überhaupt für die Persönlichkeit als solche sein. Gottes Persönlichkeit ist vielmehr zu denken als die schöpferische Kraft und der lebendige Vollzug des Sittengesetzes.

Unbegriffen bleibt auf Hartmannschem Standpunkte, warum das Gesetz eine für das Menschengewissen heilige i. e. verpflichtende Bedeutung hat. Nur wenn das Gesetz selbst aus einer lichten heiligen Person stammt, ist verständlich, warum es für Personen gilt, nur wenn Gott als der Urquell der Heiligkeit selbst Person ist, ist die Geltung des Sittengesetzes für Personen erklärt.

Das Hartmannsche Absolute hingegen betätigt seine Heiligkeit nicht, indem es das Sittengesetz lebendig erfüllt, sondern indem es seine Zwecke zu absolut verbindlichen Gesetzen sanktioniert.

Wo aber können Gesetze oder Zwecke absolut verbindlich sein oder werden? Doch nur in der Persönlichkeit. Es ist die

reinste Willkür des Absoluten, wenn es selbst keine sittliche Persönlichkeit, der lebendige Selbststand des Guten ist, dass es dennoch seine Zwecke zu Gesetzen sanktioniert.

Für Hartmann vielmehr als für den Theismus erhebt sich die Gefahr, dass das Gesetz des Guten ein reiner Willkürakt Gottes ist. Da Gott nicht selbst der aktive Vollzug sittlicher Notwendigkeit ist, schafft er die Notwendigkeiten nach Belieben. Damit schwenkt aber Hartmanns monistischer Gottesbegriff auf den Weg des skotischen Begriffs der schöpferischen Willkürallmacht Gottes über.

Es gibt nur einen Weg der skotistischen Willkürallmacht und der monistischen Zufalls- und Willkürheiligkeit des Absoluten zu entgehen: Die Gründung der sittlichen Verpflichtung auf den bewussten persönlichen Gott, auf die lichte Allmacht seines Wesens.

ad b) Sodann meint Hartmann weiter, Heiligkeit sei nicht nur ein relativer Begriff zwischen Gesetz und Person, sondern auch zwischen Person und Person. Gott könne nur dann heilig sein, wenn er als Person sein Verhalten zu anderen Personen regeln müsste. Heilig könne Gott deshalb nur sein, wenn er als beschränkte Persönlichkeit gedacht werde unter anderen koordinierten Persönlichkeiten. Hartmann meint, so scheint es wirklich, Heiligkeit und Gerechtigkeit gebe es nur unter gleichartigen Personen.[1]

Es ist zum Schutz Hartmanns das naheliegende Missverständnis auszuschliessen, als müsste oder könnte die Persönlichkeit bloss unter gleichen sozialen Persönlichkeiten gerecht sein. Die schwächeren wirtschaftlichen Existenzen hätten keinen Anspruch auf Gerechtigkeit. Es wäre das eine Ausdeutung Hartmanns, die seinen Intentionen nicht entspricht. Hartmann meint vielmehr unter gleichen Persönlichkeiten nicht die Gleichheit, die irgend ein weltlicher Zufall, wie soziale Stellung, Bildung, Besitz bedingt, sondern Gleichheit von Gott aus gesehen, als die auf der gleichen Stufe der Manifestation befindlichen Persönlichkeiten.

Allem vorerst ist es unzutreffend, dass es eine Heiligkeit nur zwischen Personen gebe. Gewiss Güte gibt es nur in

[1] cf. Ratzinger, Sittliche Grundlagen der Volkswirtschaft.

Personen, aber es gibt auch ein Verhalten sittlicher Persönlichkeiten zur Welt der Güter.

Es gibt z. B. in der Volkswirtschaft objektive Werte. Der Wald, das Ackerland, Bergwerke etc. ist z. B. ein solcher. Zu diesen objektiven Werten kann der Mensch in einem sittlichen und unsittlichen Verhältnis stehen. Er kann den Wald abschlagen, sodass die Bevölkerung darüber zum wirtschaftlichen Ruin geführt wird, er kann die Ackerkrume ausbeuten, dass der Boden auf Jahrzehnte lang brach liegen muss, er kann an den Bergwerken durch Geldgier gestachelt Raubbau treiben. Es gibt mithin ein sittliches Verhältnis nicht allein zwischen Personen, sondern auch zu den sachlichen Gütern der Erde. Allerdings, das gestehen wir gerne ein, nur deshalb weil in letzter Linie in der Verwaltung der Güter die Rücksicht auf Personen obwaltet, denen damit die Daseinsmöglichkeit und die Möglichkeit zur Entwicklung rein sittlicher Werte gewahrt bleibt.

Allein ganz unzulänglich ist die Meinung Hartmanns, dass es ein sittliches Verhältnis nur zwischen gleichartigen, beschränkten Personen geben könne, als ob die absolute Persönlichkeit auf der Grundlage sittlicher Gesetze nicht auch gegenüber endlichen Personen heilig sein könne.

Es ist zu beachten, dass Gott ja das Gesetz der Heiligkeit nicht willkürlich schafft, sondern dass es das Gesetz seines eigenen Wesens ist, dass er selbst der lebendige Vollzug aller Heiligkeit ist. Weil Gott also selbst seinem ganzen Wesen nach Heiligkeit ist und gar nichts anders sein kann, so kann er auch im Verhältnis zu bloss untergeordneten, beschränkten Personen nur heilig sein.

Hartmann denkt hier versteckter Weise die Heiligkeit des theistischen Gottes als rein willkürliche, innerlich unbegründete, er stellt das Gesetz aus Gottes Willen hinaus, und findet es hintennach unbegreiflich, dass im Verhältnis zu beschränkten Persönlichkeiten Gott als absolute Persönlichkeit heilig sei.

Wir haben ad a) gesehen, dass das Gesetz Gottes Wille selbst ist, deshalb ist ad b) die Meinung hinfällig, als gäbe es eine Heiligkeit nur im Verhältnis koordinierter Personen.

Andererseits liegt aber auch in diesem Worte Hartmanns das Eingeständnis, dass er selbst in dem Gesetze nur eine

Willkürordnung Gottes sehe. Er glaubt nicht, dass das Gesetz in sich gut sei, — denn was in sich gut ist, gilt immer und schlechthin — sondern Hartmann fast das Gesetz als nur unter Umständen gut. So bestätigt Hartmann hier selbst uneingestandenerweise, was wir selbst als Konsequenz aus dem Verhältnis des sittlichen Gesetzes zu seinem monistischen Gotte, ableiten: Das Gute ist ein positiver blinder Willensakt des Absoluten.

Die Umstände aber, unter denen das Gesetz verpflichtet, sind hier das Vorhandensein koordinierter, gleich beschränkter Persönlichkeiten.

ad 2. Sonderbar ist der Gedanke Hartmanns, als ob der theistische Gott deswegen nicht eine eigene Gerechtigkeit haben könne, weil die Gerechtigkeit ein diskursives Abwägen, Subsumieren und Schliessen sei, als diskursiv aber vom göttlich vollkommenen Wissen ferngehalten werden müsse.

Gott erfährt nicht wie ein menschlicher Richter das Verhalten des Menschen aus seinem vollbrachten Lebenslauf, so dass ihm letzterer das zu beurteilende Material wäre, an das die einzelnen Verpflichtungen herangebracht werden, damit Gott an ihnen den Wert des Lebens messe.

Auch der Theismus denkt Gottes Weisheit als eine schöpferische und ewige. Gott trägt das Bild des Menschen in ewiger Gegenwart in sich. Der fortschreitende Lebensgang des Menschen bringt für Gottes Weisheit keine neue Erkenntnis, Gott ist ja vielmehr die das Leben des Menschen schöpferisch denkende Weisheit und der tatkräftig verwirklichende Wille desselben.

Damit bleibt die Gerechtigkeit Gottes als wahrhaft göttliche Wissensvollkommenheit gewährleistet.

Weiterhin ist aber noch zu beachten: Hartmann denkt den Vollzug der Gerechtigkeit Gottes im Theismus möglichst nach Analogie des menschlichen Gerichtshofes, er spricht von einem „eigenen Forum“. Es fehlte nur noch, dass er Maria die fürbittende Allmacht als Verteidiger an diesem Forum aufstellt, und den Teufel als den himmlischen Staatsanwalt. Dann wäre der hohe Gerichtshof komplett.

Es ist eine durchsichtige Tendenz, von der hier Hartmann geleitet ist; Allerdings, indem die göttliche Gerechtigkeit nach

Analogie des menschlichen Richterspruchs gedacht wird, wirkt sie komisch und unverträglich mit den sonst postulierten Bestimmungen des göttlichen Wesens.

Allein was hindert den Theisten, das Gericht Gottes als rein immanentes zu denken? Wir dürfen das letzte Gericht nicht in den Formen des Raums und der Zeit fassen; auch wenn die heilige Schrift so spricht, so ist zu bedenken, dass wir eben keine anderen Anschauungen und folglich keine anderen Darstellungsmittel haben als die aus Raum und Zeit entnommenen. Die Schrift selbst legt in keiner Weise uns eine Verpflichtung auf, ihre Darstellung des Weltgerichtes als die adäquate zu betrachten.

Es braucht uns im Gerichte nicht Gottes Stimme entgegenzutönen zur Verkündigung seines Wahrspruches über uns, so wenig wie eine äussere Scheidung der Bösen und Guten nach rechts und links zu erfolgen braucht.

Das sind vielmehr rein geistige Vorgänge.

Das Gericht Gottes ist das Messen unserer Selbst an dem in unverhüllter Klarheit geschauten Gesetz oder Vorbild des Guten.

Der Richterspruch Gottes ist nichts anderes als der Spruch unseres eigenen Gewissens über Wert oder Unwert unserer sittlichen Persönlichkeit. Richterspruch Gottes kann dieser Spruch heissen, weil er mit unerbittlicher Wahrheit und rücksichtsloser Gerechtigkeit und Unbestechlichkeit gefällt wird.

Nicht wir werden hingeführt vor den Thron Gottes, um abgeurteilt zu werden, sondern Gottes Thron wird in unserem Gewissen aufgeschlagen.

Während es bisher die von egoistischen Rücksichten geblendeten, und von verzärtelter Liebe für sich verblendeten Augen waren, die das sittliche Verhalten beurteilten, sind es jetzt Gottes Augen, durch die wir sehen, und mit denen wir uns richten. Deshalb ist das Gericht durch den Menschen selbst vollzogen, trotzdem ein Gericht Gottes und als solches rücksichtlos gerecht und wahrhaftig.

Jedoch schliesst das Weltgericht als Selbstgericht des Menschen nicht die Unbewusstheit Gottes in sich ein, oder spricht damit Gott ein eigenes richtendes Urteil ab. Hievon

weit entfernt, verlangt das Selbstgericht vielmehr die Gerechtigkeit Gottes und dessen eigenen Urteilsspruch.

Aber dieser Urteilsspruch, den Gott von des Menschen Wert oder Unwert hat, wird nicht anders dem Menschen offenbar denn als innere Norm seiner richtenden Funktion. In dem Masse, in dem ich mich recht und gerecht richte, wird mein Spruch Gottes Urteilsspruch ähnlich oder gleich. So erweist sich auch hier, dass die Immanenz des Gerichtes nicht die Transzendenz desselben ausschliesst vielmehr fordert, dass aber auch die Transzendenz kein Feind der Immanenz ist, dass sich vielmehr hier beide verhalten wie Ursache und Wirkung, wie φαινόμενον und νοούμενον, wie absolute Wahrheit zur Wahrheit in uns.

Damit fällt aber auch alles antropopathische, alle besonderen Gerichtsveranstaltungen wie ein eigener Richtplatz, etwa das Tal Hinnom bei Jerusalem, sind überflüssig. Darum aber darf es uns nicht leid tun, wir haben dafür im Kampfe der Weltanschauungen die Möglichkeit gewonnen von geistigen Gesichtspunkten aus die Persönlichkeit des gerechten Gottrichters zu verteidigen. Wir halten es im Geisterkampfe für die verhängnisvollste Sünde: „Gott Unehre anzutun". Wir fürchten uns vor nichts mehr als vor dem Vorwurf des Paulus: „Nomen Dei per vos blasphematur inter gentes, Röm. 2, 24". Aber wir glauben auch, dass das Horazische Wort hier gelte „intra muros peccatur et extra".

ad 3. Dieser dritte Gesichtspunkt zur Ablehnung des persönlichen Gottes gehört zum ständigen Kriegsinventar gegen das theistische Ethos. Gott müsse, so lautet der Einwand, dem Gewissen des Menschen immanent sein, erst dann sei die Sittlichkeit des Menschen keine heteronome sondern eine autonome. Es sei unsittlich, an einen fremden Willen gebunden zu sein, nur dann dürfe der Mensch handeln, wenn das ihm aufgetragene Gebot zugleich sein eigenes Gebot sei.

Es ist ein richtiges Dorngestrüpp von Unklarheit und Ungerechtigkeit auf Seite der Angreifer, an Unklarheit aber auch auf Seite der Verteidiger. Wir wollen versuchen durch das Gestrüpp uns einen Weg zu bahnen.

1. Der Vorwurf der Heteronomie kann einen dreifachen Sinn haben. Heteronomes Gebot kann einmal bedeuten, dass

Gott seine Gebote als rein willkürliche Gebote gegeben habe. Damit wäre gesagt, dass Gott nicht nur der Grund des Gebotes seiner sittlichen Verpflichtung ist, sondern dass auch Gott keinen Einblick in den inneren Wert, in die innere Güte des Gebotenen habe.

Dem würde auf Seite des Menschen korrespondieren, dass der Mensch das Gebot nur erfüllen könnte auf Grund der reinen Autorität des Gesetzgebers, ohne irgend welche Einsicht in die innere Güte des Gebotes. Damit würde zur einzig sittlichen Tugend der Gehorsam werden; Nicht der Gehorsam gegen das Gute, sondern der Gehorsam vor dem Gesetzgeber. Dass der Gesetzgeber nur gutes gebietet, das kann ich, wenn ich guten Willens bin, glauben, bin aber solange hiezu nicht verpflichtet, als ich die Güte des gesetzgebenden Willens aus der inneren Güte des Gebotenen erkannt habe.

In diesem Sinne lehnen die hervorragendsten Vertreter der Moral die Heteronomie ab. Darin sind also alle ernst zu nehmenden Ethiker eins: Das Gebot darf nicht allein und ausschliesslich auf die überlegene Gewalt hin, auf die grössere äussere Autorität oder Macht hin, erfüllt werden. Ein solcher „Gehorsam" hat mit sittlichem Gehorsam nichts zu schaffen.

Gegen diesen Gehorsam sagt *Schneider:* „Jeder blinde Gehorsam ist sittlich wertlos, der wahrhaft sittliche Gehorsam ist abhängig von unserer eigenen Prüfung und Überzeugung. Denn die Unterwerfung unter einen fremden Willen ist nur da sittlich gut, wenn das sittliche Bewusstsein dessen Forderungen als berechtigt anerkennt. Jedes Gesetz, das von aussen her an den Menschen herantritt, um ihn innerlich zu binden, muss sich zuvor durch seine Übereinstimmung mit dem ins Herz geschriebenen Gesetz verbindlich erweisen".[1] Es ist deshalb „leicht, mit grossem Lärm eine Selbständigkeit der Moral zu verteidigen, die gar nicht bestritten werden darf".[2]

2. Heteronomie kann weiterhin den Sinn haben: Ich sehe zwar nicht die innere Güte des Gebotenen ein, aber ich weiss aus den sichersten Gründen, dass die die Gebote erlassende Autorität, hier Gott, die reinste Güte ist, dass es, vermöge

[1] Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit, pag. 500.

[2] ibid. pag. 500.

seiner guten Wesenheit, begrifflich und real ausgeschlossen ist, dass Gott etwas böses gebieten kann. Gott allein hat einen Einblick in die innere Güte des erlassenen Gebotes, und Gott hat diesen Einblick in denkbar vollkommenster Weise, es liegt nicht an dem Mangel der inneren Güte des Gebotes, es liegt nur an der Unzulänglichkeit meines Verstandes, meiner Erkenntnis, dass ich diese innere Güte des Gesetzes nicht unmittelbar finde.

Mausbach nimmt, wenn ich ihn recht verstehe, neben der prinzipiellen Abweisung der absoluten Heteronomie diese Stellung ein, wenigstens für die positiven göttlichen und menschlichen Forderungen. Er leitet „die subjektive Verpflichtung solcher Gesetze aus dem, vom Gewissen erkannten Zusammenhang mit dem Naturgesetz", oder der Autorität der Kirche her.[1] „Die einleuchtende Notwendigkeit einer staatlichen Autorität überzeugt das Gewissen von der Verpflichtung, den Vorschriften dieser Autorität zu gehorchen, die vernünftige Überzeugung von der göttlichen Stiftung und Bevollmächtigung der Kirche muss vorangehen, ehe der Anschluss an die Kirche und die Unterwerfung unter ihre Gesetzgebung sittlich berechtigt und pflichtmässig wird".[2] Er verlangt also für jedes einzelne Gesetz wohl eine innere Güte, aber er glaubt, dass ein Gesetz verpflichte auch dann, wenn diese innere Güte nicht in jedem Falle unmittelbar aufgezeigt werden kann. Es genügt, dass der Mensch in der Erfüllung eines solchen Gesetzes die Rückendeckung hat: Die gebietende Autorität ist durchaus heilig und in sich gut, ich darf deshalb mit sittlichem Vertrauen ihre Gebote erfüllen.

Ausdrücklich sei hervorgehoben, dass das ganze prächtige Büchlein von Mausbach eine solche oben zitierte und erläuterte Stelle befremdlich erscheinen lässt. Es waltet hier eben bei *Mausbach* eine gewisse Unsicherheit oder Vorsicht. Dieselbe Anschauung vertritt auch *Kneib*. Auch nach ihm genügt es, wenn die Erkenntnis der inneren Güte des Gebotes eine indirekte ist. Ich weiss, dass das Gebot gut ist, aber nicht direkt, sondern auch deshalb weil Gott, die wesenhafte Güte, nur Gutes gebieten kann. In jedem Falle trägt nur das Naturgesetz

[1] Mausbach, Die katholische Moral, pag. 75.

[2] ibid. pag. 75. cf. Hermann, Röm.-evang. Sittlichkeit, pag. 105.

die innere Güte auch offenbar in sich, nicht gilt das aber nach *Kneib* vom positiven Gesetze. „Durch das Naturgesetz ist die Möglichkeit der direkten Erkenntnis der Güte des gebotenen Gegenstandes und die indirekte Erkenntnis der Güte des verpflichtenden Gottes gegeben. Durch das positive Gesetz wird es uns möglich, direkt die Güte des verpflichtenden Gottes und indirekt den Wert des gebotenen Gegenstandes zu erkennen. In der Güte der Handlung, die wir im Naturgesetz direkt und ganz aus uns heraus, im Gefühle und im Verstand wahrnehmen, schauen wir wie in einem Spiegel die Hoheit und Heiligkeit Gottes, in dem positiven Gesetz tritt uns Gott direkt gegenüber und wir schauen in ihm, wenn auch jetzt noch aus der Ferne und nur in abstrakten Umrissen wie in einem Spiegel, die Güte der Handlung und des Gegenstandes in ihrem Urbilde".[1]

Durch diese eigentümliche Anschauung erhält *Kneib* Gelegenheit in der sittlichen Handlung den von den Theologen so sehr geliebten formalen Gehorsam vor Gott festzuhalten und gar noch als „höchstes Motiv",[2] und *Mausbach* kann dem Gesetze dankbar sein „dass es ihm Gelegenheit gibt, mit dem Verdienst der Frömmigkeit das des Gehorsams zu verbinden".[3]

Wir können uns zu dieser von *Mausbach* und *Kneib* vertretenen Anschauung nicht bekennen, nicht bloss weil wir für Additionen wie die zuletzt angeführte, die Addition nämlich von Frömmigkeit und Verdienst absolut kein Verständnis haben, sondern weil uns ernste Gründe daran hindern, und die endgültige Überwindung des Vorwurfs der Heteronomie der christlichen Moral, nicht gelungen erscheint.

Meine ablehnende Stellung begründet sich folgendermassen:

α) Aus was soll denn die sittliche Güte des göttlichen Willens erkannt werden, wenn nicht aus seinen Geboten? Ich glaube nicht, dass die Erkenntnis Gottes aus der Natur oder der Menschheitsgeschichte bis zur Erkenntnis seines heiligen, in sich guten sittlichen Willens hinaufführt. Die Bestimmungen oder Erkenntnisse Gottes von der Natur hergenommen, führen nicht weiter als bis zur Gütigkeit des göttlichen Willens, aber nicht bis zur sittlichen Güte. Allenfalls blieben noch

[1] Kneib, „Die Heterenomie der christlichen Moral", pag. 36, 37.
[2] ibid. pag. 36.
[3] Mausbach, Die katholische Moral, pag. 152.

die inneren Tatsachen, die Verantwortlichkeit, die Verpflichtung etc. übrig. Ich gestehe dass aus diesen Tatsachen Gott als heiliger, id est sittlich guter Wille schon erschlossen werden kann. Aber ich behaupte auch, dass diese Erkenntnis Gottes gegenüber der mehr unmittelbaren Erkenntnis seines heiligen Wesens im Gebote, dieselbe Stufe der Ungewissheit, respektive Unvollkommenheit einnimmt, wie die natürliche Offenbarung Gottes gegenüber der persönlichen Offenbarung.

Sollten Konfliktsfälle zwischen der vorgängig eingesehenen Güte Gottes und dem nachträglich erlassenen Gesetze sich ergeben, so ist für jeden, nicht in der Zuchtschule katholischer Ethiker gross gewordenen Geist, sehr die Möglichkeit gegeben, dass die ontologische Wesensheiligkeit gegenüber der unmittelbaren Bezeugung im Gebote den Kürzeren zieht, und dorthin wandert, wo noch alle nur ontologischen Qualitäten und Realitäten gewandert sind: in das Museum der Philosophiegeschichte, und in die Rumpelkammer des überflüssigen Mobiliars.

β) Weiterhin: Es ist allerdings eine in der Theorie glatte und lückenlose Begründung des sittlichen Gebotes: Die fest und sicher erkannte wesenhafte Heiligkeit Gottes gibt die Gewähr auch für die innere Güte und Heiligkeit des Gesetzes. Das ist eine ganz saubere und logische Deduktion aber — bloss in der Theorie. Allein jede Ethik hat nicht bloss glatte Begriffskonstruktionen zu geben, sondern hat es in erster Linie mit dem praktischen, ethischen Leben zu tun. Die Wirklichkeit aber ist reicher an Problemen, als es die logischen Deduktionen erlauben.

Die sittliche Erkenntnis des Menschengeistes ist nicht eine abstrakte Formel. In der lebendigen intellektuellen wie sittlichen Erkenntnis erschüttert rückwirkend jedes Gebot oder jede Wahrheit, die nur aus inneren Gründen unannehmbar erscheint, die gesamte Grundlage des Geistesbesitzes. Der lebendige Menschengeist ist nicht wie eine Festung. Hier mag ein Fort vom Feind erstürmt werden, ohne dass die gesamte Festung kapitulieren muss. Der Feldherr kann seine Streitkräfte zur Verteidigung der gebliebenen Forts konzentrieren. Erstürmt aber der Zweifel eine Position im Menschengeist, so ist das Schicksal aller geistigen Positionen erschüttert. Im

geistigen Leben steht alles in innerer Verbindung miteinander. Es gibt nicht einen Geist, der die abstrakten Grundlagen festhält und einen Geist, der in konkreten Zweifeln ringt. Hier erfolgt von einem ernsten Zweifel aus die Erschütterung des Ganzen. Deshalb verlangt der sittliche Geist des Menschen nicht bloss eine Bestätigung der sittlichen Güte des Gesetzes im Allgemeinen sondern eine unmittelbare Bestätigung in jedem einzelnen Fall.

Die Theorie von *Kneib* und *Mausbach* sind wirklichkeitsfremd, und haben faktisch den Vorwurf der Heteronomie auch nicht zum Schweigen gebracht.

γ) Sodann: Was entscheidet denn darüber, ob ein Gebot wirklich Gottes Gebot „ein Ausfluss des göttlich autorisierten Lehr- und Hirtenamtes ist, oder ob fremde der Wahrheit und Sittlichkeit gleichgültige Gewalten an seiner Abfassung beteiligt sind? Gerade das spezifisch katholische Glaubens- und Sittenleben ist ja in neuester Zeit reich an solchen Schwierigkeiten. Es ist doch immer der lebendige Menschengeist, der darüber entscheidet ob ein Gesetz Gottes Gesetz ist oder nicht, und wenn die reine, objektive logische Ableitung noch so klar ist, besteht denn das Erkenntnisobjekt in einem für mich sittlich verbindlichen Sinne wo anders als im erkennenden Subjekt? Welches aber sind die Kriterien, aus denen ich die objektiv richtige Begründung eines partikularen Gesetzes in Gott erkenne, wenn nicht seine innere Weisheit und Güte? So sehen wir trotz der Rückendeckung durch den allheiligen Gott uns im sittlichen Leben immer einem Frontangriff ausgesetzt.

Es ist im sittlichen Leben immerhin noch eine äusserst wertvolle Beruhigung, wenn ich im erkannten Guten zugleich Gottes Wille sehe, aber ich kann den Willen Gottes eben in nichts anderem sehen als in der Möglichkeit und Wirklichkeit der unmittelbar erkannten inneren Güte.

Mithin versagt auch in dieser Beziehung die zurückliegende Gewähr des Sittlichen durch Gott. Gott wird nur als Urheber eines solchen Gesetzes angerufen, das innerlich gottes-würdig ist, d. h. die mittelbare Einsicht wird zurückgestellt hinter die unmittelbare Einsicht in die immanente Weisheit und Güte des Gesetzes. „Für uns oder für unser Bewusstsein

heilig kann nur das sein, was sittlichen Forderungen in uns in absoluter Weise entspricht".

3. Eine dritte Form, unter der die Heteronomie besteht, ist ungefähr folgende:

Ausdrücklich ausgeschlossen wird das Gesetz und unverbindlich für die sittliche Verpflichtung erachtet, soweit es seine innere Güte nicht aufzeigen kann. Man reflektiert hier nicht mehr auf indirekt oder direkt gut, sondern stellt den Grundsatz im Allgemeinen auf: „Jedes Gebot, das mir seine innere Güte nicht enthüllt, ist nicht verpflichtend. Die Frage lautet jetzt nicht mehr: Wie muss das Gesetz beschaffen sein dass meine Befolgung des Gesetzes sittlich gut ist, die Frage heisst vielmehr wie erklärt sich die Verpflichtung auf das Gebot? *Didio* sagt „der Mensch ist deswegen zur sittlichen Ordnung verpflichtet, weil Gottes heiliger absoluter Wille ihm diese Pflicht zuerkannt hat".[1] „Der Mensch ist also subjektiv zum Sittengesetz verpflichtet, weil Gott will, dass er demselben gehorche".[2] „Eine Handlung ist Pflicht, weil Gottes Wille sie befiehlt. Die göttliche Vernunft ist also das oberste Prinzip des sittlichen Wertunterschiedes, der Wille ist das Prinzip der Verpflichtung. Weil beide Prinzipien in einer absolut heiligen Person vereint sind, so stimmen sie auch überein".[3]

Didio nimmt also an, dass es eine von Gott geschaffene innere Güte geben könne ohne eine sittliche Verpflichtung hiezu. Es gibt nach ihm Werte (die erhabensten, heroischen z. B.), die zwar in vorzüglicher Weise in die sittliche Weltteleologie passen, „aber weil zu derselben nicht notwendig, zu der uns zugewiesenen Aufgabe nicht wesentlich gehörig, von Gottes Willen nicht geboten"[4] sind. Es bedarf nach *Didio* mithin zur sittlichen Verpflichtung noch einer besonderen Akzentuierung des in sich guten durch den göttlichen Willen.

Auch *Mausbach* ist der Meinung, dass sich die Verpflichtung auf das sittliche Gebot nicht bestimmen lasse ohne den göttlichen Willen. Er sagt: gut ist „ein Wollen und Handeln, das mit dem letzten Ziel des absoluten Willens im

[1] Didio, Der sittliche Gottesbeweis, pag. 218.
[2] ibid. pag. 219.
[3] ibid. pag. 220.
[4] ibid. pag. 220.

Einklang steht, also die von ihm geforderte Vollkommenheit des Seins besitzt".[1] *Kneib* urteilt von *Mausbach:* „Er ist der Ansicht, dass nicht allein die sittliche Verpflichtung, sondern auch der sittliche Wert nur aus dem Willen Gottes abgeleitet werden können".[2]

Ebenfalls *Kneib* erkennt das Prinzip der Verpflichtung auf das Gebot nicht in dessen innerer Weisheit allein, sondern in einer besonderer Willensbetonung Gottes. Er macht gegen *Cathrein,* nach dem die Norm der Sittlichkeit „die menschliche Natur selbst nach allen ihren Teilen und allen ihren Beziehungen zu sich selbst, zu den vernunftlosen Geschöpfen unter ihr, zu den vernünftigen Wesen neben ihr, und zu Gott, ihrem Schöpfer und Endziel, über ihr" ist, geltend: „Aus der Würde des Gegenstandes ergibt sich bei streng folgerichtigem Denken nur, dass es unvernünftig und nichtswürdig ist der sittlichen Forderung nicht zu entsprechen; eine absolute Bindung des Willens ist in ihr noch nicht gegeben".[3]

Es ist mir jedoch unmöglich wie *Didio, Mausbach* und *Kneib* dies tun, Pflicht und Gut derart auseinanderzureissen. Aus folgenden Gründen:

α) Ich sehe darin nur eine etwas feinere Form oder Abart der falschen Heteronomie.

Die angezogenen verdienstvollen Ethiker verlegen bloss die Willkür Gottes in der Begründung des Sittlichen. Während auf dem Standpunkt: „Von sunt bona quia praccepta, sed sunt praccepta quia bona" die Willkür Gottes nach Form und Inhalt das Gesetz bestimmt, bestimmt nach *Didio, Kneib* und *Mausbach* der Wille Gottes bloss die formale Seite der Verpflichtung. Einen Versuch zur inneren Begründung dafür, warum Gott gerade diesen Gesetzen Verbindlichkeit verleihe, habe ich bei keinem finden können. *Kneib* versucht eine solche zu geben[4] aus dem höchsten Zweck des geschaffenen Menschengeistes.

Jedoch desavuiert er seinen eigenen Versuch, in dem er bloss das zu diesem Zweck Notwendige unter diese Erklärung fallen lässt, während alles, was mit jenem Zweck der Vervoll-

[1] Mausbach, Die katholische Moral, pag.
[2] Kneib, Heteronomie, pag. 31.
[3] Kneib, Heteronomie, pag. 31.
[4] cf. Kneib, Heteronomie, pag. 32 sgs.

kommnung des Menschen nicht in notwendiger Verbindung steht, aber in Verbindung gebracht werden kann, durch reinen Willensentschluss Gottes sanktionieren lässt. Er konzediert auch, man könne hier sagen: „Aber von sehr wenigem“: „bona quia praccepta“.

Damit bleibt aber in der Begründung des katholischen Ethos ein irrationaler Faktor bestehen. Die Umwandlung des objektiv Gebotenen in subjektives Gewissen kann bloss insoweit erfolgen, als der Mensch die sittliche Güte des Gesetzes einsehen kann, nicht aber warum diese sittliche Güte auch geboten ist.

β) Ist es denn überhaupt möglich Güte und Pflicht selbstständig gegenüber zu stellen?

Es ist doch eine unvollziehbare Vorstellung von Gott, als habe er Werte geschaffen, die vorzüglich in die sittliche Weltteleologie passen, aber zu derselben nicht notwendig sind.[1] Notwendig werden die Werte für die sittliche Teleologie doch deshalb, weil sie vorzüglich passen. Ist Gottes Denken ein allweises, so gibt es in der von ihm geschaffenen Welt kein notwendiges, was nicht wertvoll wäre, und keinen Wert, der nicht zum Weltziel notwendig wäre. In der Luft herumflattern lässt er keine Werte. Die sittliche Verpflichtung ist nichts anderes als die Macht der inneren Weisheit, alles was gut ist, ist auch Pflicht. *Kneib* meint zwar, aus der Würde des Gegenstandes ergebe sich nur, dass es unvernünftig und nichtswürdig sei, der sittlichen Forderung nicht zu entsprechen.

Es ist diese ablehnende Stellung nur zu erklären aus einer grundlosen Furcht, damit Gottes Transzendenz preisgegeben. Man argwöhnt, die Verpflichtung aus der inneren Güte allein hergenommen, sei versteckter Pantheismus, Gott müsse deshalb, um ihm eine eigene Substanzialität zu wahren, wenigstens als verpflichtende Macht durchaus transzendent sein.

Demgegenüber begründen wir die sittliche Verpflichtung genau so immanent als die sittliche Güte ist. Wir vermögen bloss auf diesem Standpunkt den Vorwurf Hartmanns abzuwehren, als sei das theistische Ethos heteronom in unsittlichem Sinne. Gottes verpflichtender Wille drückt sich eben in der inneren

[1] cf. Didio, Der sittliche Gottesbeweis, pag. 219 sqs.

Güte aus. Wir geben deswegen aber nicht, wie Hartmann, die Transzendenz Gottes preis. Unser Begriff der sittlichen Autonomie fordert dieselbe vielmehr zu ihrer Erklärung.

Didio meint, weil das oberste Prinzip des Wertunterschiedes, und der Wille als Prinzip der Verpflichtung, in einer absolut heiligen Person vereint sind, so müssten sie auch übereinstimmen. Gewiss, aber nicht bloss übereinstimmen, der Gedanke trägt noch weiter: Weil Wert und Wille innerlich vereint sind, so ist, wo ein Wert, auch ein verpflichtender Wille. Der Wille Gottes ist nichts als der lebendige Vollzug des Guten. Darin besteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen, dass auch sein Wille nichts anderes ist als die Vollzugskraft des innerlich guten. Der Mensch unterliegt nicht einer ganz besonderen Verpflichtung zum Guten, sondern er untersteht bloss der Verpflichtung, die von dem Guten überhaupt ausgeht. Eine besondere Akzentuierung, ein weitergehendes Einprägen der göttlichen Gebote durch einen göttlichen Willensakt, heisst leugnen dass der Wille des Menschen aus sich heraus das Gute wollen solle.

γ. Ein besonderes der inneren Güte Nachdruck geben durch den göttlichen Willen, legt aber auch die Gefahr nahe, dass ich in der Erfüllung des Sittlichen noch etwas anderes will als die Erfüllung des Guten. Der Verdacht schleicht sich ein, als diene der Mensch im Sittlichen noch einer fremden Macht. Somit erhält der Einwand Hartmanns, hergenommen aus der Lohnsucht des Menschen, durch die metaphysiche Begründung der sittlichen Verpflichtung bei *Didio*, *Kneib* und *Mausbach* einen wirklichen Hintergrund oder wenigstens einen möglichen Schein von Berechtigung.

Das Einschärfen der sittlichen Gebote durch den göttlichen Willen darf zur Begründung des Ethos und zur Abweisung erhobener Einwände bloss in dem Sinne statthaben, in dem der Wille Gottes überhaupt das Gute liebt oder will — als innere Güte.

Die gegenteilige Ansicht ist ein verhängnisvolles in den Hintergrunddrängen des inhaltlich Sittlichen, und nähert sich in demselben Masse, in dem man die Verpflichtung in den formellen Willensakt Gottes hineinverlegt, dem *Kant*'schen kategorischen Imperativ als leerem Gesetz des Sollens.

δ) Wenn unsere Anschauung dahin geht, die Verpflichtung auf das Gesetz leite sich nur aus der inneren Güte des Gesetzes her, so ist die notwendige Folgerung, dass sich die Schwere der Verpflichtung nach der Grösse des inneren Guten richtet. Es ist deshalb das Missverständnis auszuschliessen: alles Gute ist in gleicher Weise Pflicht.

Ebenso ist der Irrtum auszuschliessen, als ob mit dem Satze: Alles Gute ist Pflicht, der Mensch gewissermassen vor eine gefüllte Kompotschüssel gesetzt sei mit der Schuldigkeit, alles auf einmal zu verzehren. Die pflichtmässige Güte bestimmt sich vielmehr erst in konkreten Lebenslagen. Das Gute findet ja seine Erfüllung nicht in abstrakten, sondern in speziellen Forderungen an den Willen.

Es ist kein abstraktes Gesetz, die pflichtmässige Güte, deshalb ist sie nicht starr und tot wie alles Abstrakte: wie das Gute und der Wille seine lebendige Durchdringung in der Person Gottes findet, so ist auch das Gute kein Feind der menschlichen Persönlichkeit.

ε) Mit der Stellung *Didios* und anderer verliert aber die Ethik die wertvolle Fähigkeit aus der Betrachtung, wie ein sittliches Leben auf die eigene Person und die umgebende Welt wirkt, die Verpflichtung auf das Gebot zu stärken. Wenn dagegen nachgewiesen und Schritt auf Schritt aufgezeigt wird, was die sittliche Erfüllung des Gesetzes für uns bedeutet, wie sie im Leben wirkt, was es für unser innerstes Verlangen nach Leben und Kraft ist, wenn mithin die Verpflichtung auf die innere Zweckmässigkeit gegründet wird, dann erst wird das sittliche Gesetz keine Schranke für meine innere Freiheit sondern der Weg hierzu.

Die Konsequenz auf *Didios* Standpunkt wäre vielmehr das Abweisen all derartiger Reflexionen als Herabstimmung der sittlichen Verpflichtung, der Zurückführung auf den Willen Gottes zu Liebe.

Damit zeigt sich deutlich der dualistische Grundzug dieser Anschauung: das Gute in der Welt könnte ein Konkurrent Gottes sein. Wer aus Liebe zur inneren Güte des Gesetzes handelt, handelt eben Gott zu Liebe.

Wir praezisieren am Schluss unsere Stellung dahin:

Nach *Didio* schafft Gott das Gute und zu dem Guten die Verpflichtung, nach uns schafft Gott die Verpflichtung zugleich mit und in der Erschaffung des Guten.

Mit der kritischen Würdigung der angeführten Theorien haben wir uns den Weg gebahnt zur Widerlegung des Hartmannschen Vorwurfs der unsittlichen Heteronomie.

a) Vorausgeschickt soll werden, dass der Spott Hartmanns über die sogenannte Heteronomie der kirchlichen Moral auch unter pädagogisch praktischem Gesichtspunkt ungerechtfertigt erscheint. Es gilt hier das Wort *Kneibs:* „Die Vertreter der extrem-autonomen Moral fassen die menschliche Natur ideal, und das ist nur zu billigen, aber sie fassen sie idealer als sie in konkreto bei den einzelnen ist, und das ist ein Fehler. Was erst werden soll, denken sie schon als geworden. Der Mensch soll auf jene Stufe, wo er ohne äussere Mitteilung und unmittelbarer erkennt und tut, erst gehoben werden".[1]

So erklärt sich die anscheinende Heteronomie der christlich theistischen Moral aus folgenden Gesichtspunkten:

α) Aus der Allseitigkeit und Tiefe der christlichen Moral. Die Kirche nimmt den Beruf in Anspruch, nicht nur die Einzelsittlichkeit zu pflegen, sie will auch die Hüterin gottgegebener Güter in der Menschheit sein. „Eine öffentliche Macht, eine weltgeschichtliche Verherrlichung Gottes will das Christentum sein, nicht bloss ein Sauerteig der Herzen".[2] „Liebe ist die Wirksamkeit, welche über sich selber hinausstrebt, um die Vollkommenheit überhaupt zu fördern, nicht nur die eigene".[3]

So wird aber jede Autorität, die die Vertreterin sachlicher Ideale sein will, heteronom erscheinen. Gewiss, mit Gewalt und Inquisition darf sie die sachlichen Ideale nicht fördern wollen, auf Kosten der sittlichen Persönlichkeit wird endgültig kein geistig-sittliches Gut gewahrt, allein das Recht sie einzuschärfen, und mit den Mitteln der inneren Überzeugung geltend zu machen, wird ihr Niemand aberkennen wollen.

β) Die sogenannte Heteronomie der kirchlichen Moral besagt im Grund nichts anderes als: Das vom Menschen er-

[1] Kneib, Heteronomie, pag. 39, sqs.

[2] Mausbach, Die katholische Moral. pag. 155.

[3] Schell, Christus, pag. 124.

kannte und erstrebte Gut ist nicht das Gute schlechthin. Das Gute an sich ist immer grösser als der reichste und tiefste Menschengeist. Die theistische Ethik wahrt im Aufstellen verpflichtender Gebote das Ethos vor subjektivistischer Verflachung.

Der Menschengeist ist nämlich in stumpfer Engherzigkeit leicht geneigt, das von ihm selbst erkannte und erstrebte Gute als das einzig gute hinzustellen. Das ist eine der schwersten und entsagungsvollsten Erkenntnisse des menschlichen Geistes, dass die Welt immer noch reicher und tiefer ist als die Welt im eigenen Kopfe. Der Mensch sieht gar zu leicht ein partikulares Gut, bloss deshalb weil er es erstrebt oder besitzt, für das Gute schlechthin an. Es ist eine instinktive, naturhafte Selbstbefestigung des Ich in seinen Tätigkeiten und Idealen das absolut und vollkommen Gute zu sehen. So hat das menschliche Ich eine verhängnisvolle Verwandtschaft mit jenem Narren, der seinen täglichen Umgang nur mit Königen und Königinnen pflegen wollte.

Demgegenüber ist es in Wahrheit eine ethische Mission der Kirche, das Gute in seiner Allseitigkeit zu betonen, nachdrücklich darauf zu beharren, dass es noch andere Seiten des Guten gibt als die die augenblickliche Geistesrichtung beherrschende.

γ) Die anscheinende Heteronomie des kirchlichen Ethos erwächst aus einer klugen Erkenntnis des Menschenwesens, und aus seinen nüchtern empirischen Urteil über die menschlich-sittliche Geistesart.

Glaubt denn Hartmann im Ernste, dass die Heiligkeit des Gewissens objektiv gesprochen, eine bei allen Menschen gleichartige sei? Wie viele Gewissen befinden sich in der schmählichsten Abhängigkeit von der heteronomen Mode? Wie wenige besitzen den Ernst und die Fähigkeit, sich selbst kennen zu lernen, wie können sie einen Masstab haben dessen, was ihnen konform ist oder was nicht? Wie wenige, auch unter den Gebildeten, haben eigene Ideale, eigene geistig-sittliche Ansprüche an Welt und Leben? Mit dieser inneren Armut fallen aber auch alle Konflikte zwischen Geist und Gesetz hinweg und damit die Möglichkeit sittlicher Autonomie, für die meisten ist das bestehende Gesetz, ob gut oder nicht gut, erwünscht

und notwendig ihrem Geist und ihrer Tätigkeit Richt- und Zielpunkte zu geben oder, soweit sich die Menschen wirklich Ideale, selbständige Gedanken und Ziele angeeignet zu haben glauben, bei wievielen ist vom geistigen Ideal bloss die Phrase, und nicht die Sache angeeignet? Kann es denn auf die unbedingte Forderung der von jedem einzelnen gewürdigten Gute des Gesetzes, auf die Forderung des fremden Gewissens eine bitterere Satyre geben, als wenn der Spiessbürger die Gewissensfreiheit nur dazu braucht, um bei seinen alten Lebensgewohnheiten „beim starken Bier, beim beizenden Tabak und einer Magd im Putz" zu bleiben, um sich mit der Phrase der Gewissensfreiheit neben den Forderungen der Wahrheit und des Guten vorbeizudrücken?

So wird immer dem Bösen das Gute als heteronome Forderung erscheinen, im Theismus so gut wie im Monismus.

Und wenn das theistische Ethos über und gegen die Flachheit und Falschheit der menschlichen Gewissen das Gute verlangt hätte, ein verständnisvoller Ethiker wird über dem Blut, mit dem die Geschichte des sittlichen Geistes der Menschheit manchesmal geschrieben ist, nicht die Liebe übersehen die in ernstlicher Sorge für die ihr anvertrauten Güter allerdings über die Kompetenz ihrer Autorität hinausgegangen ist.

b) Die Anschuldigung Hartmanns gegen das theistische Ethos es sei heteronom, verkennt, dass das „eigentlich Wesenhafte und Massgebende für die geistige Verwandtschaft und die darauf beruhende Autonomie nicht die ontologische Wesenseinheit, sondern erstens die formal geistige, bewusste und überzeugte Aneignung des Wahren und Zwecknotwendigen in das lebendige Denken und Wollen, sowie zweitens das objektive Wahrheitsrecht und der sachliche Wert der richtig gewürdigten Vollkommenheit ist".[1]

Der unmittelbare Grund der sittlichen Verpflichtung liegt also im Theismus in der bewussten Würdigung der inneren Güte des Gesetzes. Im Monismus aber bildet folgerichtig der letzte und nächste Grund der sittlichen Verpflichtung die ontologische Wesensidentität des Grundes der Sittlichkeit mit dem Träger der Sittlichkeit.

[1] Schell, Religion und Offenbarung, pag. 429.

Mithin würde die ontologische, unbewusste, sachliche Wesenseinheit „auch die despotischen Gesetzgebungen, welche meine Eigenpersönlichkeit unterdrücken, vernichten, als Selbstgesetzgebung erscheinen lassen".[1]

Hartmann wird sich darauf stützen: Ein solcher Zwiespalt zwischen dem Grunde der Sittlichkeit und dem sittlichen Urteil des Menschen sei eben durch die Wesenseinheit beider ausgeschlossen. Daher könne Gott nie etwas gebieten, was nicht auch der Mensch in seiner inneren Güte zu durchschauen vermag. Und dennoch gibt Hartmann zu, dass nicht alles, was Gottes Gebot zu sein scheint, dies auch schon sei. Das weite Reich des Unsittlichen, dessen was kein Wahrheitsrecht und keine Vollkommenheit bedeutet, schliesst er von der sittlichen Autonomie aus. Er unterscheidet also selbst zwischen sittlichem Schein und sittlichem Sein. Er erkennt damit an, dass die Forderungen des Gewissens unterscheidungsbedürftig sind, und gibt zu, dass das Entscheidende nicht die ontologische Wesenseinheit ist, sondern die bewusste Würdigung des Wahren und Guten.

Mit dieser Unterscheidung verlässt Hartmann den monistischen Boden in der Begründung des Sittlichen und konzediert unwillkürlich, dass die ontologische Wesenseinheit nicht das Entscheidende gegen die Heteronomie ist, sondern die bewusste, klare Einsicht in die innere Güte des Gebotes. Dies aber ist im Theismus genau so möglich wie im Monismus, ja noch besser. Transzendenz oder Immanenz des Sittlichkeitsgrundes ist mithin für die Sittlichkeit der Handlung irrelevant. Wenn die wahrhaft sittliche Verpflichtung nicht aus dem dunkeln Hintergrunde des Gewissens, sondern aus der bewussten Einsicht in den Wert des Gebotes erfolgt, so ist es für die innere Güte des Gesetzes und damit für die sittliche Qualität der Handlung gleichgültig, ob Gott als Grund der inneren Güte im Himmel wohnt oder in der eigenen Brust. Nur als immanente Güte des Gesetzes verpflichtet Gott, als bewusster oder unbewusster Grund dieser Immanenz verpflichtet er nicht. Das ist eine spätere Frage, die für das unmittelbare sittliche Leben mehr nebensächlich ist, wie Gott als Erklärungsgrund dieser inneren Güte angenommen werden müsse. Dem Bewusstsein liegt im

[1] Schell, Religion und Offenbarung, pag. 429.

Akte der Verpflichtung die himmlische Transzendenz wie die monistische Immanenz gleichweit entfernt, nämlich ausserhalb des Bewusstseins.

Damit soll aber nicht gesagt sein, dass es für das sittliche Leben überhaupt und schlechthin nebensächlich ist, ob Gott transzendent oder immanent ist. Es wird nämlich nur dann die Sittlichkeit eine gegen alle Stürme des Zweifels gefestete Position einnehmen, ihre Unerschütterlichkeit erst dann innerlich begründet sein, wenn die metaphysische Begründung des Sittlichen stringent ist. In dem oben Gesagten soll nur das Faktum ausgesprochen sein, dass so ziemlich alle Weltanschauungen im praktisch sittlichen Leben einig sein können.

c) Diese metaphysische einwandfreie Begründung des Sittlichen bietet aber nicht der Monismus, sondern bloss der Theismus.

Wer bürgt denn auf Hartmannschem Standpunkte dafür, dass die Durchleuchtung des sittlichen Gebotes, die Einsicht in dessen innere Güte überhaupt möglich ist? Gott ist ja nach Hartmann die von nichts bedingte Freiheit, also ist er auch in seinen Gesetzen nicht von innerer Weisheit bedingt. Alle Verpflichtungen stammen ja aus der Nacht des Unbewussten, was aber aus dem Dunkel stammt, wird dunkel bleiben. Die sittliche Güte, die in sich selbst kein Licht ist, wird sich nie in das Licht wahrhaft sittlicher Erkenntnis umsetzen lassen.

Damit verfällt aber Hartmann in die grasseste Heteronomie, die er gerade dem Theismus vorwirft.

Es ergibt sich mithin, hält Hartmann seinen Standpunkt der ontologischen Wesensidentität in der Begründung des Sittlichen fest, so verfällt er der Heteronomie, verlässt er aber denselben und findet die Autonomie in dem Handeln aus bewusster Würdigung des in sich guten Gesetzes, so vermag er dem Theismus keinen Vorwurf der Heteronomie mehr zu machen, denn er ist auf den Standpunkt des Theismus herübergetreten.

Für den Theismus aber ist jede Gefahr falscher Heteronomie ausgeschlossen. Hier stammen alle Gebote aus dem in sich guten Willen und der vollkommenen Weisheit Gottes, aus einer lebendigen Persönlichkeit, deren Wille nichts anderes ist als die Vollzugskraft des Guten, und deren Weisheit nur

wirklich ist im Willen. Deshalb ist die Gewähr gegeben, dass die von Gott erlassenen Gebote im Menschengeist in ihrer inneren Güte und sittlichen Verpflichtung gewürdigt werden können. Weil das ewige Bewusstsein vollkommen die innere Güte des Gesetzes durchschaut respektiv schöpferisch begründet, deshalb kann das menschliche Bewusstsein die sittliche Güte aus dem Gebote wieder herauslesen.

ad b) Zum religiösen Gedankengang.

Der bisher behandelte metaphysische Gedankengang hatte es mit der metaphysischen Welterklärung zu tun, er forschte nach den Gründen, wie das Absolute beschaffen sein müsse, um die inneren Bedingungen zum sittlichen Handeln herzustellen. Der religiöse Gedankengang hat es mit der religiösen Weltordnung zu schaffen, er frägt, wie muss Gott beschaffen sein, damit Mensch und Welt zur Vollkommenheit gelangen können.

ad 1. Hier erhebt Hartmann zuerst den Vorwurf gegen den Theismus, er ermögliche nicht die Erringung der Freiheit. i. est die Vollendung des Willens neben und unter dem Gesetze. Erst dann sei der Wille vollkommen, wenn es in Gottes Geboten zugleich seine eigenen Gebote finden könne, erst dann sei Gott als Gesetzgeber des Vollender des menschlichen Willens. Es ist einleuchtend, der Einwand ist nichts anderes als die religiöse Ausprägung des Vorwurfs der Heteronomie. Mit der Zurückweisung dieses Vorwurfs im metaphysischen Gedankengang ist bereits auch dieser Einwand zurückgewiesen.

Es möge an dieser Stelle nur der nochmalige Hinweis darauf erlaubt sein, dass auch im Theismus das Gesetz von keiner, dem menschlichen Willen fremder Instanz ausgeht, dass das Gesetz des theistischen Gottes nur soweit verpflichtet, als dessen innere Güte eingesehen werden kann, und dass die Verpflichtung auf das Gesetz sich nach dem Wert der inneren Güte des Gebotes richtet. So findet auch der Theist in seinem Gott nicht die Schranke der Vollkommenheit und Freiheit seines Willens, sondern den letzten Grund seiner Vollkommenheit. Indem er das Gebot als Gottes Gesetz von innen heraus annehmen kann, wird seine Freiheit so gut wie im Monismus Freiheit in Gott, und weil er das Gebot mit dem Ideal von

Recht und Gerechtigkeit, das in ihm selbst lebt, anerkennen kann, wird seine Selbstentscheidung Freiheit in Gott.

ad 2. Der Zweck-Einwand Hartmanns lautet, da Gott im Theismus eine dem menschlichen Willen fremde Instanz sei, so sei die Erfüllung des göttlichen Gebotes nicht zugleich auch die Heiligung des Menschen.

Demgegenüber ist zu sagen: Auch im Theismus legt sich Gottes heiliger Wille unmittelbar im Gebote aus. Die Gebote sind keine willkürlichen Satzungen Gottes, sondern der Inhalt seines eigenen Willens.

Darum findet der Mensch in der Erfüllung der Gebote zugleich auch seine eigene Heiligung, und andererseits, indem der Mensch seinem Ideal von Recht und Gut nachlebt, indem er sich vervollkommnet, lebt er dem Willen Gottes nach und heiligt sich so. Seine Seele lebt in Gott, indem er der Stimme seines Gewissens folgt. Schön spricht diesen Gedanken Ps. 117 aus. Dort wird die Vollkommenheit des menschlichen Willens in dem Befolgen des göttlichen Gesetzes gefunden, und Gott angeeignet, indem der Mensch das Gesetz seines eigenen Willens erfüllt „Nisi quod lex tua meditatio mea est, tunc forte periissem in humilitate mea". „A judiciis tuis non declinavi quia tu legem (scil. in corde meo) posuisti mihi".

ad 3. Ebenso unbegründet ist die Furcht Hartmanns, der Theismus leite, oder müsse die Verpflichtung auf das sittliche Gesetz wo anders herleiten als aus dessen innerer Güte.

In der früheren Auseinandersetzung mit *Didio, Kneib* und *Mausbach* wurde dargetan, dass die Verpflichtung nichts anderes ist „als die absolute Vernünftigkeit der von der Allmacht realisierten Güte des Gesetzes. Gott betätigt nach *Schell* seine Allmacht, also auch seine Verpflichtung auf das Gebot nur „in der überzeugenden Gewalt der Gründe und Pflichten".[1]

Übrigens vermag Hartmann selbst dieses sein Ideal, dass die Verpflichtung bloss aus der inneren Güte des Gebotes erwachse, nicht widerspruchslos durchzuführen:

Hartmann kämpft zwar gegen „*Kants* Streben, die Sittlichkeit zu einer rein formalen Beschaffenheit des Willens zu verflüchtigen"[2] und meint, der wahre Grund der Allgemein-

[1] Schell, Religion und Offenbarung, pag. 430.

[2] Das sittliche Bewusstsein.

gültigkeit und Objektivität sei allein die innere Vernünftigkeit des Gesetzes, er meint, ein Moralgesetz ohne Inhalt sei unmöglich.[1] Allein mir scheint, im Widerspruch mit seinen eigenen metaphysischen Voraussetzungen.

Hartmann leitet die sittliche Verbindlichkeit nicht aus der Vernunft allein her, sondern aus dem Vernünftigen, d. h. aus der Einheit von Form und Inhalt, als dem Produkt der Anwendung der Vernunft auf einem Stoff.[2] Aber! „dieser Stoff muss bei der allerersten Betätigung der Vernunft etwas rein unlogisches sein; im weiteren Verlauf des Weltprozesses aber dient jede errungene Stufe der Bearbeitung und vernünftigen Gestaltung des Unlogischen durch die Vernunft wieder als Material zu fortgesetzter Betätigung und Anwendung der Vernunft".[3]

Die innere Vernünftigkeit des Gebotes ist das verpflichtende, aber erst im Lauf der Entwicklung, wenn einmal Form und Inhalt des Gesetzes zusammengekommen sind. Bei Beginn der Entwicklung selbst ist nicht die Vernünftigkeit, d. h. das Produkt aus Vernunft und Stoff der wahre Grund der Allgemeingültigkeit, sondern die rein formale Vernunft. Mit dieser Ausnahme erklärt Hartmann seinen Bankrott, aus der inneren Güte eine sittliche Verpflichtung abzuleiten. Denn der Stoff, der von der Vernunft die Form der Allgemeingültigkeit übergestülpt erhält, ist ja etwas rein Unlogisches.[4] Ganz abgesehen von dem kühnen Widersinn, dass ein Unlogisches mit der Form der Allgemeingültigkeit ausgestattet vernünftig werden soll, warum soll zuerst der formale Wille Verpflichtung schaffen und dann nicht mehr, sondern die innere Weisheit des Gebotes?

Es bestätigt sich hier, dass in der konsequenten Durchführung des Hartmannschen Grundgedankens seiner unbewussten ruhenden Substanz, das Ethos ein rein heteronomes, vom blinden Willen erlassenes wird.

Hartmann vermag bloss dann die innere Vernunft des Gesetzes als Grund der Verpflichtung anzurufen, wenn Weisheit

---

[1] ibid. cf. pag. 278.
[2] cf. ibid. pag. 279 passim.
[3] ibid. pag. 279.
[4] cf. ibid. pag. 279.

und Wille in Gott von Ewigkeit her eins sind in lebendiger Wechseldurchdringung. Das heisst aber, Gott ist bloss dann Erklärungsgrund der Verpflichtung des Gesetzes, wenn er der lebendige persönliche Selbstand aller Güte und Weisheit ist.

§ 20.

Zur Kritik des Beweises aus dem Entwicklungsgang des religiösen Bewusstseins.

Gedankengänge wie die von Hartmann in diesem Beweise vorgebrachten sind in der modernen Philosophie unmodern.

Die Religionsphilosophie, soweit sie unter dem Einfluss *Kants* steht, hat längst die Hoffnung aufgegeben zur Vollendung des Willens im Menschen, und zur Vollendung der Welt zu kommen. Typisch ist ja dafür *Albert Lange,* der in seiner Geschichte der Welt die religiöse Wahrheit in leere Illusion, und den religiösen Wunsch nach Vollendung in beglückenden Schein auflöst.

Demgegenüber findet *Hartmann,* die Tatsachen des Vollendungsdranges des Willens und der Vollendungsbedürftigkeit der Welt müssen erklärt werden. Als blosse Scheingebilde des Menschengeistes sind sie in sich widerspruchsvoll, die Vernunft als die die Welt beherrschende Macht vorausgesetzt, wäre ein solcher Torso, ein Wunsch, der nie zur Erfüllung kommt und nie kommen kann, ein unerklärliches Rätsel.

Wille und Welt ist Anlage zur Vollkommenheit, das ist Tatsache, wie kann diese Tatsache erklärt werden?

Indem Hartmann die Erklärung hiefür sucht, bekennt er auch die Möglichkeit und Wirklichkeit wahrer Vollendung der Welt und des Menschengeistes. Die Ideen dessen, was werden soll, die Bilder der Vollkommenheit, die den Menschen anlocken, sind keine Gaukelspiele und Luftspiegelungen des Geistes, die Vorausnahme des Zieles in der Hoffnung ist nicht bloss Selbstäfferei des Ich, sondern wirkliches Unterpfand endgültiger sicherer Vollendung.

Hartmann stellt sich mithin in Gegensatz zur neukantschen Schule, die Religion und Vollendung nur als Illusionen des Menschengeistes betrachtet, als verklärenden Schein, als freundliche Umsäumung des Lebens, weil die Wirklichkeit sonst gar

so trostlos wäre. Illusionen sind nicht das „Brot“ von dem die Menschenseele lebt.[1]

Andernteils tritt Hartmann aber auch in Gegensatz zu den Religionsphilosophen, die ebenfalls auf *Kant*'schem Boden stehend, diesmal aber nicht unter Betonung des Idealismus, sondern unter Betonung des praktischen Postulats, Gott auf Grund des Vollendungswunsches der Menschenseele nicht erschlossen sein lassen sondern durch praktisches Postulat unmittelbar erreichen wollen.

Während die einen an der Vernunft der Wirklichkeit verzweifeln, verzweifeln die andern an der Kraft der Vernunft, die Wahrheit zu finden.

Demgegenüber betont *Hartmann,* dass die Vernunft fähig ist, die Wahrheit und die letzten Gründe der Sittlichkeit und Religion zu erkennen.

Hartmann glaubt an die Vernunft als an die Bahnbrecherin im Reich der Wahrheit, er glaubt auch, dass die subjektive und objektive Seite der Welt aus der Einheit eines Grundes herstammen, und deshalb auch in einer einheitlichen Weltanschauung zusammengefasst werden können. Die Vernunft ist Kraft der Wahrheit, und der Wille die Kraft zum Guten.

Damit ist der trostlose Skeptizismus, dem neuerdings *Harnack* wieder resignierten Ausdruck verliehen hat mit den Worten: „Wir vermögen unsere raumzeitlichen Erkenntnisse mit dem Inhalt unseres Innenlebens nicht in die Einheit einer Weltanschauung zu bringen“[2] zurückgewiesen. Andererseits ist mit dieser Stellung Hartmanns auch der resignierte Pessimismus zurückgewiesen, dem das Erste und Letze, Grund und Ende der Wirklichkeit auseinanderklafft.

Um die Schönheit dieses optimistischen Grundgedankens bei Hartmann würdigen zu können, muss man allerdings absehen von dem brutalen Finale im reinen Nichts, das das Grab aller Vollendung der Menschen und der Welt sein wird.

Die Grundvoraussetzung der Vollendung der Welt besteht darin, dass objektive und subjektive Schöpfung für einander aufgeschlossen und empfänglich sind. Erst dann, auf dieser

[1] cf. Adickes, Kant contra Haeckel, pag. 110.

[2] Harnack, Wesen des Christentums, pag. 95.

Grundlage wird der Fortschritt der Geschichte des religiösen Bewusstseins verständlich.

Ebenso ist es Voraussetzung der Vollendung des menschlichen Willens, dass die Welt für seine Tätigkeit empfänglich ist, denn erst dann ist der Wille kein in sich selbst eingesperrter Träumer, der die Bilder der Vollkommenheit bloss an die Wände seines Kerkers macht, der vielmehr handelnd und kämpfend in der Welt sein Ideal verwirklichen kann.

Ebenso ist es aber auch Voraussetzung der Vollendung des menschlichen Willens, dass er aufgeschlossen ist für die Kraft oder Gnade Gottes. Die Gnade Gottes muss alle Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit im Willen tilgen, die zu überwinden der Mensch aus sich selbst nicht stark genug wäre.

Zu diesem Zwecke, meint Hartmann, müsste Gott der Menschenseele und der Natur immanent sein. Der transzendente Gott lasse unerklärt, wie Gottes Gnade in die Seele des Menschen eingesenkt werden könne ohne den Willen des Menschen magisch supranaturalistisch zu zerstören.

ad 1. Der theistische Gott führe zur Heterosoterie, oder zur magisch fatalistischen Fremderlösung.

Der Vorwurf Hartmanns, der theistische Gott zerstöre die Autosoterie d. h. die Selbsterlösung des Menschen, sei also heterosoterisch, steht im Grund auf der gleichen Stufe innerer Voraussetzungen wie der Vorwurf der Heteronomie. Wie dort die Wirksamkeit Gottes im menschlichen Willen denselben nicht nach Art dämonischer Besessenheit vergewaltigte, so ist auch hier die Gnadenwahl keine fatalistische, und wie dort die „Fremd"gesetzgebung Gottes in den menschlichen Willen hereingenommen werden konnte, so kann auch die Gnade wirkliches Eigentum des menschlichen Willens werden.

Das ist der grundlegende Fehler Hartmanns in der Polemik gegen den Theismus, dass er die Welt als irgendwie selbständige Kausalität denkt, die auch Gott gegenüber eine eigene Kraft habe. Wir haben durch die ganze Arbeit unter den verschiedenen Gesichtspunkten dargetan, dass die Welt nichts anderes ist als Gedanken- und Willensinhalt Gottes. Damit ist aber jeder Schein eines Dualismus ausgeschlossen. „Der Vorwurf des magischen Fatalismus beruht auf der falschen Voraussetzung, dass die theistische Offenbarungsreligion die Trans-

zendenz und Überweltlichkeit Gottes allein lehre, nicht im inneren Zusammenhang mit der Immanenz oder Allgegenwart der schöpferischen Ursächlichkeit und Macht, des bewussten Gedankens und Willens, also des geistigen Wesens der Gottheit".[1]

Treffend sagt *Kneib:* „Schon in der natürlichen Ordnung und abgesehen von der Gnade ist unser Sein Sein durch Gott und unser Wirken Wirken durch Gott. Wie kann eine Beeinflussung unseres Seins und Wirkens durch Gott dämonische Vergewaltigung sein, wenn unser ganzes Sein und Wirken durch Gott ist".[2]

ad 2. Ebenso widerlegt sich auch das Bedenken Hartmanns, im Theismus könne die Überwindung des Übels in der Welt bloss als Wundereingriff Gottes gedacht werden. Auch die Verklärung der Welt zu Gottes Reich ist nicht eine durch Gottes unmittelbare Gnadenhilfe, gegen die Naturgesetzlichkeit der Welt, bewirkte. Gott ergänzt oder stopft nicht die Lücken seines Weltgebäudes, das was der Mensch mit eigener, durch die Gnade erhobener Kraft nicht vermag, mit seiner Wunderallmacht aus.

Das Eintreten des Reiches Gottes ist vielmehr zu denken als ein durch die natürlich menschliche Geschichte nicht bloss vorbereitetes, sondern auch herbeigeführtes Faktum. Der Theismus verbietet nicht das Eintreten des Gottes Reiches als Frucht der diesseitigen Weltentwicklung zu fassen, er verbietet nur das Gottes Reich aus den natürlichen rein menschlich geistig-sittlichen Bedingungen allein zu erwarten. Gottes Reich ist für den Menschen nicht ein über Nacht wunderbar einbrechendes, es ist eine stetig aus dem durch die Gnade Gottes geläuterten Menschenwillen herauswachsende Frucht natürlich übernatürlicher Entwicklung. Gottes Reich ist für den Menschen nicht bloss Gabe, sondern auch Aufgabe. Es kommt nicht durch ihn allein, es wird auch nicht gegen ihn, sondern wächst aus dem übernatürlich erhobenen Willen des Menschen. Der Christ betet wohl „Dein Reich komme", aber er fügt auch sofort die sittlichen Grundforderungen hinzu, durch deren Erfüllung das Kommen des Reiches Gottes erwartet wird. Prägnant drückt

[1] Schell, Religion und Offenbarung, pag. 434.
[2] Kneib, Heterenomie, pag. 58, 59.

diesen Grundgedanken der Gnadenökonomie, die Menschwerdung Christi aus, Erlösung durch Gott als Mensch.

Im Grunde besehen ist übrigens die Autosoterie Hartmanns nicht viel anderes als die vom Theismus gelehrte Heterosoterie.

Der Theismus betont so energisch Gott als Grund der Erlösung, weil er den natürlich menschlichen Willen nicht aus sich selbst, und zwar mit Recht, zur Erlösung gelangen lassen kann. Soviel ich sehe, ist auch im Hartmannschen Monismus Gott der letzte Grund der Erlösung, die Erlösung kommt nämlich nicht aus dem natürlichen Ich des Menschen, sondern aus dem gottbestimmten, übernatürlichen Ich oder aus der sittlichen Persönlichkeit.

Der Monismus betont so energisch den Menschen als Sitz und Träger der Autosoterie, weil er fürchtet, allerdings unberechtigterweise, der theistische Gott erlöse über die Köpfe weg, d. h. ohne menschlich sittliche Vermittlung. Der Theismus aber wird dieser Immanenz Gottes, dieser geistig sittlichen Immanenz in der Erlösung genau so gerecht wie der Monismus.

Der Theismus sowohl wie *Hartmann* könnten sagen: „die Erlösung kommt von Gott durch den Menschen". Die Autosoterie fordert in keiner Weise den Monismus als einzigen Erklärungsgrund, und als einzig genügende metaphysische Basis.

Es waltet hier der verhängnisvolle Fehler, dass der Mensch sich gar zu leicht durch den üblen Klang gewisser Namen kaptivieren lässt, die ohne auf ihren eigentlichen Wert und ihre Bedeutung ernstlich geprüft zu sein die Menschen in feindselige Lager trennen, gar oft sehr mit Unrecht. Eine eingehendere Betrachtung wird finden, dass die Standpunkte, anfangs so himmelweit anscheinend auseinanderliegend, sich nicht so gar ferne stehen. Das ist die Genugtuung des tiefer dringenden Verständnisses, zu sehen, wie alle Dinge in eine Richtung kommen. Hier gilt das schöne Wort *Sabatiers:* „Wo man sonst nichts als Zwietracht, Wirrwarr und Kampf sieht, da sehe ich ein Zusammenwirken von Kräften, die von allen Seiten des Horizontes kommen und sich noch nicht kennen und eben darum sich stossen, weil sie einander unbekannt sind."[1]

[1] Sabatier, Religionsphilosophie, pag. 202.

Direkt verhängnisvoll wird aber der Hartmannsche Monismus der Erlösung.

Hartmann behauptet bloss die Einheit von Wille und Welt einerseits, und die Einheit von Wille und Welt einerseits mit Gott andererseits. Aber eine wirkliche Erklärung, wie es zu dieser Einheit zwischen Wille und Welt komme, versucht er nicht. Das sei eben die notwendige, einheitliche Manifestation Gottes.

Allein damit eine Überwindung des Gegensatzes zwischen objektiver und subjektiver Güte überhaupt möglich ist, muss Gott selbst als die höhere Einheit beider angenommen werden. Die höhere Einheit von objektivem und subjektivem Guten besteht aber nicht in einem neutralen Dritten, sondern in der lebendigen, bewussten Persönlichkeit. Daher ist der zur Erlösung einzig genügende Gott nicht das monistische Absolute, sondern der theistische Gott. Nur der bewusste Wille kann sich und das objektive in sich enthalten, beide aufeinander beziehen und mithin erklären.

Am Schlusse unserer Abhandlung müssen wir deshalb das Urteil *Reinkes* unterschrieben „dass nicht eine einzige Tatsache bekannt ist, die mit Notwendigkeit den Monismus fordert, zur Annahme einer monistischen Weltanschauung zwingt.“[1]

[1] Reinke, Die Welt als Tat, pag. 458.

Lebenslauf

des Kaplans Hugo Paulus aus Speyer, z. Z. in Bad Kissingen.

Ich wurde am 19. April 1878 in Speyer a. Rh. geboren. Meine Eltern hiessen Philipp Ludwig Paulus, städt. Einnehmer in Speyer a. Rh., seine Ehefrau Walburga geb. Schneider. Meine Konfession ist seit Herbst 1896 die katholische.

Ich besuchte die Volksschule meiner Vaterstadt, ebenso das Gymnasium daselbst bis zur dritten Gymnasialklasse inkl. Mit der Erlaubnis zum Vorrücken in die Oberklasse trat ich Herbst 1896 in das neue Gymnasium zu Würzburg, das ich nach Jahresfrist absolvierte.

Durch äussere und innere Schicksale veranlasst, widmete ich mich mit grossem Interesse auf der Universität zu Würzburg philosophischen und theologischen Studien.

Ich hörte im ersten Jahre vorzüglich Metaphysik bei Herrn Prof. Dr. Stölzle, ebenso Geschichte der griechischen Philosophie. Bei Herrn Prof. Dr. Külpe Geschichte der neueren Philosophie. Pädagogik bei Herrn Prof. Dr. Grasberger.

Nach meinem Philosophenjahre trat ich in das Seminar zu Würzburg, und erhielt während dieser Zeit die nachhaltigsten Anregungen zur Philosophie, insbesondere durch Herrn Prof. Dr. Stölzle und Herrn Prof. Dr. Schell. Herbst 1901 wurde ich zum Priester geweiht.

Durch die Schwierigkeit der Sache, und durch innere Auseinandersetzungen veranlasst, wählte ich im Apologeticum prakticum bei Herrn Prof. Dr. Schell als zu behandelndes Thema: Die Auseinandersetzung des Theismus mit dem spiritualistischen Monismus, insbesondere in der Fassung die Ed. v. Hartmann ihm gegeben hatte. Hier liegen die Anfänge der Arbeit, die ich jetzt der hohen philosophischen Fakultät zu Würzburg als Promotionsarbeit einreiche.

Nach meiner Priesterweihe wurde ich Kaplan in Wörth a M. Seit Mai 1904 Kaplan in Bad Kissingen.

Von dem Wunsche einer ernsten und sachlichen Auseindersetzung mit dem Monismus beseelt, widmete ich mich auch im Berufe dem Studium der Philosophie, insbesondere jetzt lebender Vertreter derselben, insbesondere dem Studium Ed. v. Hartmanns.

Zum ergebensten Dank für sachliche Förderung und Anregung bin ich insbesondere Herrn Prof. Dr. Stölzle und Herrn Prof. Dr. Schell verpflichtet.

Die mündliche Doktorprüfung fand am 7. März 1906 statt.

Verzeichnis der citierten Literatur.

Ed. v. Hartmann, Religion des Geistes. 2. A. Lpz.
„ Das christliche Bewusstsein. 2. A. Lpz.
„ Philosophie des Unbewussten. 10. A. 3 Bde.
„ Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. 3. A. Lpz.
„ Geschichte der Metaphysik, 2 Bde. Lpz. 1899.
„ Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus. 2. A. 1877.
Otto Pfleiderer, Religionsphilosophie. 3. A. Berlin 1896.
„ Geschichte der Religionsphilosophie. 3. A. 1877.
Arthur Drews, Deutsche Spekulation seit Kant. 2 Bde. 1893.
„ Ed. v. Hartmanns philosophisches System. Hdlb. 1902.
„ Das Problem des Ich. Freiburg 1897.
Hermann Schell, Gott und Geist. 2 Bde. Paderb. 1895, 1896.
„ Religion und Offenbarung. Paderb. 1901.
„ Christus. Mainz 1903.
„ Katholische Dogmatik. 4 Bde. Paderb.
Ludwig Dilles, Weg zur Methaphysik. Stuttg. 1903.
W. Wundt, Ethik. 2 Bde. Stuttg. 1903.
Th. Lipps, Die ethischen Grundfragen. Hambg. 1899.
G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft. Stuttg. 1904.
R. Eucken, Lebensanschauungen grosser Denker. Lpz. 3. A. 1899.
„ Wahrheitsgehalt der Religion. Lpz. 1901.
Sabatier, übersetzt von Baur. Religionsphilosophie. Frbrg. 1898.
Dorner, Grundriss der Religionsphilosophie. Lpz. 1903.
Deussen, Allgem. Geschichte der Philosophie. 2 Bde. Lpz. 1894.
Spicker, Kampf zweier Weltanschauungen. 1898.
Adickes, Kant contra Haeckel. B. 1901.
Chamberlain, Grundlagen d. XIX. Jahrhunderts. 3 Bde. 3. A. München.
Oldenberg, Buddha. Berlin 1897.
Schneider, Göttliche Weltordnung u. religionslose Sittlichkeit. Pad. 1900.
Kneib, Die Heteronomie der christl. Moral. 2. A. Wien 1903.
Willmann, Geschichte des Idealismus. 3 Bde. Brschwg. 1896.
Mausbach, Die katholische Moral. Köln 1902.
Didio, Der sittliche Gottesbeweis. Wzbg. 1899.
Gutberlet, Theodicee. Münster 1890.
Akten des V. Kongresses kath. Gelehrten. München 1901.
Vogt und Koch, Deutsche Literaturgeschichte. Lpz. 1897.
Harnack, Reden und Aufsätze. 2 Bde. Giessen 1904.
„ Wesen des Christentums. 4. Aufl. Berlin 1901.
Stöckl, Lehrbuch der Philosophie. 3 Bde. Mainz 1892.
Ratzinger, Die Volkswirtschaft in ihren sittl. Grundlagen. Frbg. 1895.
Reinke, Die Welt als That. 3. A. Berlin 1903.